TOMÁS DE AQUINO

DE VERITATE, CUESTIÓN 12

SOBRE LA PROFECÍA

TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
EZEQUIEL TÉLLEZ

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 129: Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez

Imagen de portada: Tomás de Aquino

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

ARTÍCULO 1

Si la profecía es un hábito o un acto[1]

Y parece que la profecía no es un hábito:

1. Porque, como dice el Comentador en su comentario al libro III *Sobre el alma*[2], el hábito «es aquello de lo que alguien se sirve *cuando quiere*»; pero uno no puede servirse de la profecía cuando quiera, como sucedió con el profeta Eliseo en II *Reyes* III, 15, quien siendo interrogado por un rey, no pudo responderle sino hasta después de haber llamado a un arpista para que tocara su arpa a fin de que la mano del Señor se posara sobre el profeta. Por ello, la profecía no es hábito.

2. Cualquiera que posee un hábito cognoscitivo puede considerar aquellas cosas que caen bajo dicho hábito *sin tomarlas de alguien más*: pues el que aún considera que para lograrlo tiene necesidad de alguien que se las muestre, aún no posee el hábito. Pero el profeta no puede atisbar lo profetizable *a no ser que* le sean reveladas las cosas una a una: es por eso que en II *Reyes* IV, 27 dijo el profeta Eliseo, refiriéndose a la mujer cuyo hijo había muerto: «amarga está su alma, y el Señor me lo ha ocultado y no me lo ha revelado». Por eso, la profecía no es un hábito cognoscitivo, y el que la profecía pertenezca al conocimiento no puede ser de otra manera.

3. *Alguno podría replicar* que el profeta puede conocer aquello que le es mostrado por voluntad divina gracias a que tiene el hábito de ello[3]. *Pero contra ello se tiene que*, la conversación divina es más

---

1 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 171, a. 2; *Super I Cor*., cap. 14, lect. 6.

2 AVERRORES: *In De anima*, III, comm. 18 (VI[1], 161 B).

3 Es decir que debe tener el alma el hábito de entender, o mejor aún, de escuchar lo que va a suceder. Contestará diciendo que mayor es la capacidad de percibir la luz (y por ende, de

eficaz que la humana. Si tratándose de la conversación humana no se requiere de ningún hábito para que alguien entienda lo que va a suceder, parece que tratándose de la conversación divina se requerirá todavía menos de un cierto hábito para que el profeta perciba la revelación de lo que Dios le transmite cuando le habla.

4. El hábito permite que aquellas cosas que dependen de él, se las conozca en su totalidad. Pero en virtud del don de profecía, no le son mostradas al profeta todas las cosas profetizables. Porque, como dice San Gregorio en la primera de sus *Homilías a Ezequiel*[4], y lo prueba con ejemplos, «algunas veces el espíritu de profecía toca al profeta en aquello que versa sobre lo presente, mas no en lo que versa sobre el futuro, y otras veces le permite conocer el futuro, mas no el presente». Por eso, el don de profecía no es un hábito.

5. *Alguien podría replicar* que por el don de profecía no es posible conocer todas las cosas profetizables, sino sólo aquello para cuya revelación se confiere dicho don. *Pero en contra se tiene que*: el influjo de algo no puede ser restringido, a no ser por parte del que causa el influjo, o por parte del que recibe el influjo. Pero por parte del que recibe, el influjo del don de profecía no puede ser restringido a sólo algo de lo profetizable, ya que *el intelecto humano es capaz de un conocimiento de todo lo profetizable*. Tampoco por parte del que causa el influjo, cuya generosidad no tiene límites. Por eso, el don de profecía se extiende a todo lo profetizable.

6. Por lo que toca a la parte que recibe el influjo, cabe señalar que de tal modo se encuentra ésta, que el alma se libera de todo rastro de culpa por el solo influjo de la gracia. De ahí que, tratándose del intelecto, sucederá asimismo que el alma se purificará de la ignorancia que le impida conocer todo lo profetizable, por el solo influjo del «lumen propheticum».

---

entender lo que Dios le transmita) cuanto más elevada sea la iluminación: y ésta será más elevada cuanto más excede las propias capacidades naturales. Esto es suficiente para declarar que la profecía no es un hábito, pues la adquisición de hábitos depende del propio sujeto y de las facultades naturales, mientras que la profecía depende de quien ilumina al profeta, y en ella se exceden las facultades humanas naturales. La profecía es *habilitas*, no *habitus*.

4 SAN GREGORIO MAGNO: *Homiliae in Ezechielem*, I hom., 1 (PL 76, 788B).

7. Un hábito gratuito es más perfecto que uno adquirido. Pero el hábito adquirido se extiende a múltiples actos. Por lo que también la profecía, siendo un hábito gratuito, no se extenderá a una sola cosa profetizable, sino a todo lo profetizable.

8. Si a cada una de las distintas conclusiones le correspondiera un distinto hábito, entonces los distintos hábitos sólo podrían estar unidos por el hábito de un solo conocimiento de todo, siempre que las distintas conclusiones se hallen unidas entre sí en virtud de los principios de los que se las deduce. Pero los futuros contingentes y otras cosas sobre las que versa la profecía no se hallan unidas entre sí como sí lo están las conclusiones de un ciencia. Luego, si el don de profecía se extendiera a una sola cosa profetizable, siendo la profecía un hábito, en un mismo profeta habría tantos hábitos de profecía, cuantas son las cosas profetizables que conoce[5].

9. *Alguien podría replicar* que una vez infuso el hábito de profecía, se extiende a todo lo profetizable, pero sólo por lo que toca a ciertas especies[6] se requiere una nueva revelación. *Pero en contra se tiene que* el hábito infuso de profecía debe ser más perfecto que el hábito de ciencia adquirida, y el «lumen propheticum» más que el «lumen naturale» del intelecto agente. Pero en virtud de la luz del intelecto agente y en virtud del hábito de la ciencia a él vinculado, incluso por obra de la facultad imaginativa, podemos formar tantas

---

5 Para que hubiera una ciencia de todo, las conclusiones de todo deberían estar unidas entre sí: como de hecho lo están a través de los principios, pues las conclusiones de todas las ciencias se resuelven en los *primeros principios*: proceder mentalmente todas las ciencias partiendo de éstos y sirviéndose de ellos al demostrar, es lo que permite postular la conexión existente entre todas ellas.

Y asimismo, para que mediante el hábito de profecía pudiese conocerse *todo* lo profetizable –y no se extendiera a una sola cosa–, también sería preciso que todas las cosas profetizables se hallasen unidas entre sí. Pero como esto último no ocurre –porque los futuros contingentes y las demás cosas sobre las que es posible profetizar no se hallan unidas–, entonces tampoco es posible que el hábito de profecía se extienda a todo lo profetizable, sino que habrá que establecer un hábito de profecía para cada cosa profetizable. Y como esto tampoco parece aceptable –ya que entonces tendría que haber varios dones de profecía en un mismo profeta–, todo parece indicar que la profecía no es un hábito.

6 A éstas se referirá más adelante en el artículo 7.

especies cuantas nos son necesarias para venir a una consideración actual de aquello a lo que se extiende el hábito. Luego, con más razón puede hacer lo propio el profeta mediante el hábito de profecía, sin necesidad de que le sean reveladas mediante nueva revelación las especies de ciertas cosas.

10. Como se dice en la *Glosa*[7] a los *Salmos*: «la profecía es la inspiración divina por la que alguien anuncia que se producirá un suceso con verdad inmutable». Pero la inspiración no se refiere a un hábito sino a un acto. Luego, la profecía no es un hábito.

11. Según Aristóteles, ver es padecer[8], y por ello, la visión es una pasión. Y como la profecía es cierta visión, según se dice en I *Reyes*, IX, 9: «A quien hoy se llama profeta, en otro tiempo se le llamaba vidente» por eso, la profecía no es un hábito sino más bien una pasión.

12. Según Aristóteles, el hábito «es una cualidad difícil de remover»[9], en cambio el don de profecía desaparece fácilmente porque no lo ha poseído el profeta siempre sino en un tiempo determinado, por lo que, acerca de lo que se dice en *Amós* VII, 14: «no soy profeta», dice la Glosa[10]: «el Espíritu no da a conocer su profecía al profeta en todo momento, sino para un tiempo específico, y por eso correctamente se considera a los profetas como tales cuando son iluminados». Además, San Gregorio sostiene en sus *Homilías a Ezequiel*, que «algunas veces, el espíritu de profecía está ausente de los profetas y no siempre está presente en su mente, de modo que cuando no lo poseen, comprendan, por esto, que es un don cuando lo tienen»[11]. Luego, la profecía no es un hábito.

---

7 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, introducción al Salterio (PL 191, 58 B-C), *apud* CASIODORO, *Expositio in Psalt*., Prefacio, cap. 1 (PL 70, 12 B).

8 ARISTÓTELES: *De anima* II, caps. 7 y 10 (415b 24 y 416b 32).

9 ARISTÓTELES: *Categoriae*, cap. 8 (9a 4).

10 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO., introducción al Salterio (PL 191, 58 B-C), *apud* CASIODORO, *Expositio in Psalt*., prefacio, cap. 1 (PL 70, 12 B).

11 SAN GREGORIO MAGNO: *Homiliae in Ezechielem*, I hom., 1 (PL 76, 792 D).

PERO EN CONTRA:

1. Dice Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*: «hay tres cosas en el alma: potencia, hábito y pasión»[12]. Pero la profecía no es una *potencia* porque en tal caso, todos los hombres serían profetas, dado que es común a todos tener las mismas potencias en el alma. De modo semejante, la profecía no es una *pasión* porque la pasión existe sólo en la parte sensitiva del alma, como se dice en el libro VII de la *Física*[13]. Luego, la profecía es un hábito.

2. Todo lo que se conoce, es conocido mediante cierto hábito. Mas lo que el profeta comunica no lo conoce mediante un hábito natural o adquirido. Luego, lo conoce mediante cierto hábito infuso al cual denominamos justamente «profecía».

3. Si la profecía no fuera un hábito, entonces una vez que al profeta le ha sido revelado algo, no podría conocer ninguna otra cosa profetizable, sin una nueva revelación. Pero aunque esto último ocurriera, ello no impide que la profecía sea hábito, porque así como en la ciencia es posible poseer el hábito común de los primeros principios, sin poder conocer las conclusiones particulares de alguna ciencia, a menos que se adquiera después el hábito de cada una de las ciencias particulares, así también nada impide que el profeta posea el hábito universal de la profecía, y sin embargo para cada una de las cosas cognoscibles por vía de profecía se requiera una nueva revelación.

4. La fe es un cierto hábito acerca de todas las cosas creíbles. Pero el que posee el hábito de la fe no conoce por el mismo hecho todas las cosas creíbles una a una, sino que necesita ser instruido para que llegue a conocer los artículos de fe uno a uno. Luego, aunque la profecía sea un hábito, aun así el profeta necesita una revelación divina, por ejemplo una alocución, para que conozca las cosas profetizables de un modo «claro y distinto».

---

12 ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, II, c. 4 (1105b 20), según la traducción del griego al latín realizada por el obispo de Lincoln, Roberto Grosseteste (ms. Vat. lat. 2171, f. 33[v]).

13 ARISTÓTELES: *Physica*, VII 6 (248b 27).

RESPUESTA. Debe decirse que, como afirma la Glosa[14] a los *Salmos*: «la profecía se considera cierta visión y al profeta, un vidente», lo que también es evidente según I *Reyes*, IX, 9. Pero no cualquier visión es considerada profecía, sino la visión de aquello que está lejos del conocimiento común, como también el profeta no sólo está lejos de ser un simple predicador o mensajero[15], sino también está lejos de ser un vidente que ve sólo lo manifiesto o las apariencias. Pero como incluso todo lo manifiesto, se manifiesta en virtud de cierta luz, lo que también sostiene el Apóstol en *Efesios* V, 13, por ello es necesario que aquello que se manifiesta al intelecto humano por encima de su capacidad común, se manifieste en virtud de cierta luz superior llamada «lumen propheticum», cuya recepción hace a alguno ser profeta.

Ahora, debe saberse que aquello que es recibido, se recibe en el recipiente de dos modos: 1) como «forma» para el recipiente, y 2) como «afección» para el recipiente. Así, por ejemplo, la palidez se halla en un sujeto como «cualidad» del mismo cuando permanece en él como perteneciente a su constitución natural o circunstancialmente, y se halla como «afección» cuando se la contrae repentinamente o por tener miedo[16]. De manera semejante, en las estrellas, la luz corporal es una cualidad, porque permanece en ellas como cierta forma, mientras que en el aire, la luz corporal es una afección, porque no la retiene, sino sólo la recibe cuando se le acerca un cuerpo luminoso.

Pues bien, en el intelecto humano existe cierta luz en calidad de «cualidad» o «forma» permanente en el mismo: se trata de la luz esencial del intelecto agente por la que nuestra alma es considerada intelectual. Pero no es de esta primera manera tal como el «lumen propheticum» puede existir en el profeta. Pues todo el que llega a conocer ciertas cosas mediante la luz intelectual (la cual le pertenece en calidad de virtud connatural: como si fuera una forma permanente

---

14 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, introducción (PL 191, 58 C).

15 Cfr. San ALBERTO MAGNO: *Postilla super Jerem*. I, 5 (ed. Col. XIX 635, 18).

16 Cfr. ARISTÓTELES: *Categoriae*, c. 8 (9b 20 ss.).

de aquél) es necesario que posea un conocimiento permanente de ellas, lo que no podría suceder a no ser que las viera en el principio por el que pueden ser conocidas: pues mientras no se «resuelva» lo conocido en sus principios[17], el conocimiento no se afianzará en uno[18], y entonces se aprenderá lo conocido con un conocimiento probable[19], como se aprende lo conocido en tanto lo dicen los otros[20], en cuyo caso, para cada cosa particular por conocer, tendría uno necesidad de recibir el conocimiento a partir de lo que saben los otros. Cuando alguno no conoce las conclusiones de la geometría mediante la deducción de sus principios, carece del hábito de la geometría, porque todo lo que sabe acerca de las conclusiones de la geometría, lo aprende porque lo que cree del profesor, y ése tal tendría necesidad de ser instruido por otro para cada cosa: porque cuando no se resuelven las cosas en sus primeros principios, es imposible que lleguemos

---

17 Cfr. SANTO TOMÁS: *Expositio In Analytica Posteriora*, proemio.

18 La expresión invocada por SANTO TOMÁS, no puede ser menos afortunada: "in uno" aquí no sólo quiere decir que en tanto no se conozca algo por sus principios, dicho conocimiento no se afianza en uno mismo, i.e. en el cognoscente, sino además, no se conoce lo conocido como algo uno, i.e., bajo la mirada totalizante y unificadora que nos concede la visión de conjunto.

19 Cfr. ARISTÓTELES: *Topica*, I, c. 1 (100b 21).

20 Maravillosa lección de pedagogía y gnoseología simultáneamente, susceptible de aplicarse a todo lo que conocemos: conocer algo, es conocerlo bien, es decir, conocerlo en, desde y por sus principios. Como conocer bien las palabras antes de enlazar y proponer ideas, conocer lo más sencillo antes de conocer lo más complejo: todo esto tiene que ver con conocer los principios antes de conocer las conclusiones. Porque conocer los principios es el mejor procedimiento de alcanzar un conocimiento permanente, a largo plazo, como el que deja sedimento en la inteligencia y nos permite explicarnos la realidad y sus efectos a partir de causas, justamente porque se conocen los principios de las cosas. Explicarnos las cosas porque conocemos sus principios equivale a contar con la capacidad de explicarse las cosas *a se ipso* y no sólo *ab aliis dicta* (recuérdese que uno de los 16 consejos propuestos por SANTO TOMÁS para alcanzar el conocimiento se apoya justamente en esta dirección: 11) Procura grabar en tu memoria cuanto bueno se diga, *sin mirar quién lo dice*: *Non despicias a quo audias*, *sed quidquid boni dicatur*, *memoriae recommenda*). Ya se ha dicho en la nota anterior que: el conocimiento principial es la base de la fijeza y unidad del conocimiento. Ahora se añade que el saber principial es además la base de un conocimiento auténtico, fundado en *autós*, esto es, en uno mismo.

al conocimiento firme de algo partiendo de lo que recibimos de los otros.

Y el principio por el que pueden ser conocidos los futuros contingentes y todas las demás cosas que exceden el conocimiento natural, de las que trata la profecía, es Dios mismo. Y como los profetas no ven la esencia de Dios, no pueden conocer aquello que ven proféticamente mediante una luz, como si ésta fuese una forma habitual que permanece en ellos, sino que es necesario que sean instruidos sobre cada cosa de las que son materia de la profecía. Y por esto es necesario que el «lumen propheticum» no sea un hábito sino más bien exista en el alma del profeta al modo de una afección, como existe la luz del sol en el aire. Y así como la luz no permanece en el aire a no ser en virtud de una radiación solar, asimismo el «lumen propheticum» no permanece en la mente del profeta sino cuando por voluntad divina padece una inspiración *actualiter*. De aquí que los santos[21] que han hablado acerca de la profecía, refiriéndose a ella como una afección, hayan dicho que consiste en la inspiración o «tacto» por el que el Espíritu Santo toca el corazón del profeta, y se refieran a ella con palabras semejantes a éstas. Por esto es evidente que en cuanto al «lumen propheticum» se refiere, la profecía no puede ser hábito.

Con todo debe saberse que, *así como sucede con las cosas corporales*, *en las que*, *después de haber sido afectadas por una afección*, *poseen mayor aptitud para padecerla*, *aunque ya no están siendo afectadas por ella –tal como el agua que primero es calentada*, *después se la calienta más fácilmente una vez que se enfrió*, *o tal como el hombre que ha sufrido frecuentes tristezas*, *una vez que pasan*, *es más propenso a padecer la tristeza–* así también, cuando la mente es tocada por alguna inspiración divina, incluso aunque dicha inspiración haya cesado, permanece una mayor aptitud para recibirla posteriormente, así como después de una oración devota, permanece más devota la mente. Y por eso, como lo afirma San Agustín en su obra *Sobre la oración a Dios* «es necesario orar con frecuencia para que

---

21 A lo que ellos suscriben se refieren las objeciones 4 y 10 de este mismo artículo.

no se apague del todo la devoción adquirida»[22]. Por lo que también la mente del profeta, después de haber padecido la inspiración por voluntad divina una vez o varias veces, al cesar la inspiración actual, permanece en ella una mayor aptitud para una inspiración sucesiva, y esta *capacidad* puede ser considerada hábito de profecía, como también lo afirma Avicena en *Sobre las cosas naturales*[23], cuando sostiene que nuestros hábitos de conocimiento no son otra cosa que ciertas *capacidades* del alma para recibir la iluminación del intelecto agente y las especies inteligibles que fluyen *in se* de ella. Pero a pesar de esto, no puede llamársele hábito con toda propiedad, sino que es más bien la capacidad o disposición por la que alguien es considerado profeta, aun cuando no está recibiendo ninguna inspiración en acto. Sin embargo, para no violentar el término «hábito», vamos a responder a cada una de las objeciones (tanto de los que sostienen que la profecía no es hábito, como a las de quienes piensan que sí lo es).

1. A LO PRIMERO debe decirse que la citada definición de *hábito* dada por Averroes, se refiere al hábito propiamente dicho; por eso, de acuerdo con ella, la *capacidad* de profetizar no puede ser llamada hábito. Sin embargo, de acuerdo con la opinión de Avicena, también puede llamarse hábito a la capacidad de nuestra alma para recibir algo a partir del intelecto agente, ya que dicha recepción, en su opinión, es natural. Por eso, aquel que posee una capacidad, tiene el poder de recibir algo cuando quiera, porque la influencia natural no está ausente ni siquiera en la materia bien dispuesta. La diferencia está en que la influencia que recibe el profeta depende sólo de la voluntad divina: de aquí que, por mucha que sea la capacidad de la mente del profeta, no tiene el poder de profetizar por sí solo.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que si en la mente del profeta se hallase presente el «lumen propheticum», como un hábito por el que se tiene la ciencia de lo profetizable, entonces para llegar a conocer lo profetizable, el profeta no tendría necesidad de nuevas revelaciones, y sin embargo es un hecho que tiene necesidad de esto, ya que su *luz*

---

22 SAN AGUSTÍN: *Epistola 130*, cap. 9 (PL 33, 501).

23 O bien *De anima*, V, c. 6 (f. 26^{v}).

no es un hábito. Pero la *capacidad misma para percibir la luz* se asemeja a un cierto hábito, y sin dicha luz lo profetizable no podría llegar a conocerse[24].

3. A LO TERCERO debe decirse que después de tener el profeta una conversación con Dios, por la cual es interpelado interiormente y es iluminada su mente, no requiere del hábito para percibir interiormente aquello que de Dios escucha. Para la percepción de lo que le comunica hay que atender a que mayor es la capacidad de percibir lo que Dios comunica, cuanto más elevada sea dicha comunicación, y cuanto dicha percepción exceda más las propias capacidades naturales.

4. La solución A LO CUARTO se desprende de lo que acabamos de decir.

5. A LO QUINTO debe decirse que el «lumen propheticum», una vez infundido, no permite conocer todo lo profetizable, sino sólo aquello en virtud de lo cual se confiere dicho don. Y esta limitación no obedece a la incapacidad de El que lo confiere, sino al orden de la sabiduría divina, de acuerdo con el cual el Espíritu distribuye sus dones «a cada uno según quiere»[25].

6. A LO SEXTO debe decir que todos los pecados mortales convergen en el hecho de que por cualquiera de ellos, el hombre se separa de Dios. Por ello, la gracia que une al hombre con Dios, lo libra de cualquier pecado mortal, mas no de todo pecado venial, porque los veniales no separan al hombre de Dios. Ahora bien, las cosas profetizables no convergen en nada salvo que proceden todas del orden de la sabiduría divina. Es por eso que quienes no ven totalmente la sabiduría divina, pueden ver una cosa profetizable sin poder ver las demás.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que el hábito infuso es más perfecto que el hábito adquirido en cuanto a su género, es decir, por razón de

---

24 SANTO TOMÁS concede que la profecía no es un hábito como el de la ciencia, como el que tiene quien sabe una lengua: que puede hablarla tan sólo se lo proponga. Pero advierte en qué sentido se puede hablar del hábito al tratarse de la profecía.

25 SAN PABLO: *I Corintios* XII, 11.

su origen y por razón de El que lo confiere, que es algo más elevado que aquello a lo que se ordena el hábito adquirido. Pero en cuanto al modo de poseerse nada impide que el hábito adquirido sea más perfecto: por ejemplo, es evidente que mediante el hábito infuso de fe no vemos las cosas creíbles con una mayor perfección como aquélla con la que vemos las conclusiones de la ciencia mediante el hábito adquirido de ciencia. Asimismo, aunque el «lumen propheticum» constituye un hábito infuso, no existe con tanta perfección en nosotros como ocurre con los hábitos adquiridos. Prueba de ello es justamente la mayor dignidad de los hábitos infusos, en virtud de la cual la debilidad humana no puede llegar a poseerlos plenamente.

8. A LO OCTAVO debe decirse que el argumento sería concluyente si el hábito se refiriese a la luz que dimana de la mente del profeta[26]. Pero ello no es así, porque es la capacidad para percibir la luz lo que se considera hábito, o como si lo fuera, pues en virtud de aquélla puede alguien hacerse apto para recibir la iluminación acerca de algo.

9. A LO NOVENO debe decirse que determinar cómo se requiere la formación de nuevas especies para que le sean reveladas al profeta ciertas cosas, se discutirá más adelante[27].

10. A LO DÉCIMO debe decirse que aunque la inspiración no se refiera a un hábito, ello no prueba que no lo sea, pues es costumbre que a los hábitos se les defina por su actos.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que según Aristóteles[28], ver se refiere a dos cosas: al hábito y al acto. Por eso la visión puede referirse tanto al acto como al hábito.

12. A LO UNDÉCIMO debe decirse que el «lumen propheticum» no es una cualidad difícilmente removible sino algo transitorio, y a ello

---

[26] Es decir, si tuviese las inspiraciones en su inteligencia de modo que dispusiese de ellas *ad libitum* y las comunicase a otros cuando quisiera. Como saber un idioma y hablar en él cuando así lo quisiera uno.

[27] Concretamente en el artículo 7 perteneciente a esta misma cuestión, titulado: *Si en la revelación profética se imprimen*, *por voluntad divina*, *en la mente del profeta*, *nuevas especies de cosas*, *o para profetizar le basta tener una iluminación intelectual*.

[28] ARISTÓTELES: *Topica*, I, c. 15 (106b 18).

se refieren los autores citados. Pero la capacidad permanente de recibir nuevamente iluminaciones no es fácil de remover, antes bien permanece por largo tiempo en el profeta a menos que en éste se produzca un cambio importante[29] en virtud del cual desaparezca dicha capacidad.

Por lo que toca a aquellos que afirman LO CONTRARIO, es decir, que la profecía es un hábito, debemos decir los siguiente:

1. A LO PRIMERO, que en la división expuesta de Aristóteles, el acto se reduce al hábito debido a que los actos son el origen de los hábitos, y además a la pasión, debido a que la pasión es un acto del alma, como enojarse o desear. Pero la profecía es un acto de la mente en cuanto a la visión del profeta, y en cuanto a la luz percibida arrebatada y pasajeramente, es similar a la pasión, debido a que su recepción en la parte intelectiva es padecida, e incluso *la misma intelección es cierta pasión*, como se dice en el libro III *Sobre el alma*[30]. O bien puede decirse que en la división citada de Aristóteles, si se considera con toda propiedad cada uno de sus elementos, no quedan comprehendidos en ellos todas las cosas que existen en el alma, sino tan sólo aquellos que pertenecen a la materia moral, de la que está tratando en esa obra Aristóteles: lo cual se manifiesta por los ejemplos a los que recurre Aristóteles ahí mismo.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que no todo lo que se conoce es conocido bajo cierto hábito, sino sólo aquello de lo que se tiene un conocimiento perfecto: pues existen en nosotros actos imperfectos de los que no se tiene hábito.

3. A LO TERCERO debe decirse que en las ciencias demostrativas existen ciertas cosas comunes en las que están contenidas las conclusiones particulares: como si fuesen las semillas en las que estuviesen incluidas virtualmente éstas últimas. Por eso aquel que tiene el hábito

---

[29] No especifica SANTO TOMÁS qué clase de cambio puede producirse en el profeta, en virtud del cual pierda la capacidad de percibir lo que Dios le revela. Quizás pudo haber pensando SANTO TOMÁS en un cambio de comportamiento o de pensamiento, citando algún ejemplo tomado de la Escritura.

[30] ARISTÓTELES: *De anima*, III, cap. 4 (429b 24).

de dichas cosas comunes no se encuentra con respecto a las conclusiones particulares sino en potencia remota, necesitando de un motor para que pueda alcanzar su acto. En cambio, en las cosas profetizables no existe un orden semejante, es decir, un orden tal que algunas de ellas pudieran ser deducidas a partir de unos principios comunes, así como quien posee el hábito de las cosas primeras posee, aunque sea bajo cierta confusión, el hábito de las cosas segundas. Por consiguiente, el argumento no es conducente.

4. A LO CUARTO debe decirse que la profecía perfecciona el intelecto de un modo distinto a como lo hace la fe: pues la profecía perfecciona al intelecto *secundum se*, por lo que es necesario que la mente del profeta pueda conocer de modo «claro y distinto», por el don de la profecía, aquello para lo que su mente se halla perfecta. En cambio la fe perfecciona el intelecto *ad affectum* –pues el acto de fe es un acto del intelecto imperado por la voluntad–, por lo que mediante la fe, el intelecto se halla exclusivamente preparado para asentir aquello que Dios nos pide creer. La fe es semejante al acto de escuchar, la profecía es semejante al acto de ver: y por esto, no es necesario que teniendo el hábito de fe, el intelecto conozca clara y distintamente todas las cosas creíbles, como sería necesario que ocurriera con el que posee el hábito de profecía, por el que conoce las cosas profetizables «clara y distintamente».

ARTÍCULO 2

Si la revelación profética puede tener por objeto conocimientos científicos[1]

Y parece que no:

1. Porque profecía «es la inspiración divina por la que alguien anuncia que se producirá un suceso con verdad inmutable[2][3]». Pero los sucesos por producirse son los llamados *futuros contingentes*, de los que no tiene conclusiones la ciencia demostrativa. Luego, la profecía no puede tener por objeto conocimientos científicos.

2. Dice San Jerónimo que la profecía «es un signo de la presciencia divina»[4]; y la presciencia es acerca de lo futuro. Como las cosas futuras –principalmente los futuros contingentes, de los que parece tratar sobre todo la profecía– no pueden ser conclusiones de ninguna ciencia, parece que la profecía no puede tratar de conclusiones relativas a cuestiones científicas.

3. La naturaleza no falla en las cosas necesarias[5], ni se excede con cosas superfluas. Mucho menos Dios, cuya acción mantiene el mayor orden. Y para conocer las conclusiones de las ciencias demostrativas, el hombre posee un camino distinto al de la profecía, esto es, el de los

---

1 Es decir, si los profetas también son capaces de conocer, además del futuro, conocimientos particulares de los que tratan las ciencias: v.g. medicina u otras cosas tocantes a los cuerpos naturales: Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 171, a. 3; *Super Psalmos* L, 8; *Super Is*. I, 1; *Super Rom*. cap. 12, lect. 2; *Super I Cor*. cap. 12, lectiones 1-2.

2 Literalmente, con verdad *inmóvil* (*immobili* veritate).

3 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: introducción al Salterio (PL 191, 58 B-C), *apud* CASIODORO, *Expositio in Psalt*., Prefacio, cap. 1 (PL 70, 12 B).

4 *Glossa ordin*. a *Mateo* I, 23.

5 ARISTÓTELES: *De anima*, III, c. 9 (432b 21).

principios evidentes *per se*. Por esto parece que sería superfluo si llegase a conocer tales cosas tales cosas por medio de la profecía.

4. Los diversos modos en que algo es generado son la causa de las diversas especies. Es por esto que los ratones generados a partir de esperma, no son de la misma especie que los generados a partir de putrefacción[6], como dice Averroes en su comentario a la *Física*[7]. Pero las conclusiones de la ciencias demostrativas a que los hombres llegan naturalmente, las toman a partir de principios evidentes *per se*. Y si hubiese algunos hombres que llegasen a dichas conclusiones por un camino distinto, como por ejemplo, el de la profecía, tales hombres serían de otra especie, y sólo podríamos considerarlos hombres en sentido equívoco, cosa que parece absurda.

5. Las ciencias demostrativas tienen por objeto conocimientos que se hallan indiferentemente con relación a cualquier época. Pero la profecía no se halla así, antes bien, como dice San Gregorio en su *Comentario a Ezequiel*[8], «algunas veces el espíritu de profecía toca al corazón del profeta con relación a lo presente mas no a lo futuro, y otras veces sucede lo contrario». Por tanto, la profecía no tiene por objeto conocimientos científicos.

6. Respecto de aquello que es materia de profecía, la mente del profeta no se halla dispuesta del mismo modo que la de cualquier otra individuo. Pero «respecto de aquello que es materia de las ciencias demostrativas, el juicio de un profeta es igual que el de cualquier

---

[6] Para Averroes, y para la ciencia médica de su tiempo, esto último era posible en virtud de ser admitida la posibilidad de una «generación espontánea» de los seres vivos. Así, por ejemplo, era posible que algunos vivientes no fuesen generados por miembros de su misma especie, sino por sí mismos a partir de la corrupción o putrefacción de la materia propiciada por diverso agentes biológicos. En este contexto, de acuerdo con la generación espontánea de los seres vivos, falso sería creer siquiera en la posibilidad de que: «omne vivum nascitur ex ovo», lo que más tarde llegará a ser un principio de biología moderna enunciado por el inglés Harvey, suficientemente capaz de propiciar el derrumbamiento de la tesis genero-espontaneísta merced a las investigaciones de Spalanzzani en el siglo XVIII y de Pasteur en el siglo XIX.

[7] AVERRORES: *In Physicam*, comm. 46 (IV, 387 E). Cfr. además *In Metaph*., II comm. 15 (VIII, 35 D).

[8] SAN GREGORIO MAGNO: *Homiliae in Ezechielem*, I hom., 1 (PL 76, 788B).

otro individuo que tiene conocimiento de ello, y no es preferible el de uno al del otro», como dice Maimónides[9]. Por tanto, la profecía no versa sobre aquello de lo que tratan las ciencias demostrativas.

Pero en contra:

1. No creemos a los profetas sino en la medida que se hallan inspirados por el espíritu de profecía. Pero nos conviene tener fe en aquellas cosas que aparecen escritas en los libros de los profetas, aunque versen sobre conclusiones científicas, como cuando se dice en *Salmos*: «alabad al Señor que afirmó la tierra sobre las aguas»[10], o algunas otras de esta clase. Luego, el espíritu de profecía también inspira a los profetas conclusiones científicas.

2. Así como quien tiene el carisma de las curaciones[11] puede curar ciertos males que rebasan la capacidad natural del hombre para curarlos, así también, quien tiene el don de profecía puede llegar a conocer aquello que excede el conocimiento natural del hombre. Pero mediante el carisma de las curaciones no sólo es posible curar aquello que la naturaleza no puede, como por ejemplo, devolver la vista a los ciegos o resucitar a los muertos, sino también, aquello que la naturaleza sí puede curar, como quitar la fiebre. Por eso, mediante el don de profecía no sólo es posible conocer aquello que no puede alcanzarse mediante un conocimiento natural, sino también aquello que puede alcanzarse mediante el conocimiento natural, como lo son las conclusiones de las ciencias, por lo que todo parece indicar que la profecía puede versar acerca de éstas.

Respuesta. A) Debe decirse que en todas aquellas cosas que existen para un fin, la materia depende del fin, como se dice en la *Física*[12]. Ahora bien, el don de profecía tiene como fin la utilidad de la

---

9 MOISÉS MAIMÓNIDES: *Dux neutrorum*, II, c. 34.

10 *Salmos* CXXX, 6.

11 Cfr. *I Corintios* XII, 9.

12 ARISTÓTELES: *Physica*, II, 15 (200a 15).

Iglesia, como se desprende de lo dicho en I *Corintios* XII, 7: «a cada uno se le da la manifestación del Espíritu para común utilidad», y ahí mismo se añaden muchos de tales dones, entre los que se cuenta la profecía. Y por eso, todas aquellas cosas cuyo conocimiento puede ser útil para la salvación son materia de profecía, ya sean pasadas o presentes, eternas o futuras, necesarias o contingentes, mientras que aquellas que no tienen que ver con la salvación, son ajenas a la materia de profecía. De aquí que afirme San Agustín en su *Comentario literal al Génesis*[13] que «aunque a partir de ciertos testimonios se haya podido conocer cuál es el aspecto del cielo, se ha optado por que no nos sea comunicado sino sólo en la medida que ello aproveche a nuestra salvación», y comentando la *Glosa* aquel pasaje de *Juan* XVI[13]: «cuando venga Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa» afirme que la Escritura está refiriéndose a la verdad «necesaria para la salvación». Llamo necesarias para la salvación las cosas que son necesarias para ser instruidos en la fe y formados en materia de costumbres. Y como mucho de lo demostrado por las ciencias puede ser útil para estas cosas (como que «el intelecto es incorruptible», o así como la consideración atenta de ciertas cosas en las creaturas nos conduce a la admiración de la sabiduría y el poder divinos), por eso la Sagrada Escritura[14] hace mención de ello[15].

B) Pero debido a que la profecía constituye un conocimiento de aquellas cosas que exceden nuestro conocimiento, habrá que distinguir. Pues algunas cosas exceden nuestra comprensión 1) por parte de ellas mismas, y otras 2) por parte de nosotros.

1) Por parte de las cosas mismas que exceden nuestro conocimiento se hallan los futuros contingentes, que no se los conoce por-

---

13 SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad litteram*, cap. 9 (PL 34, 270).

14 Por ejemplo *Eccl*. XII, 7, como refiere SANTO TOMÁS en *Cont. Gent*. II, c. 79; *Rom*. I, 20.

15 Hasta aquí, ha demostrado por qué motivo pueden los conocimientos científicos ser objeto de una profecía: porque son materia de ésta todas aquellas cosas que se consideren necesarias para la salvación (ya que ése es el fin de la profecía), y entre ellas cabe justamente considerar un cierto número de verdades científicas, útiles para alcanzar la instrucción en la fe y en la santas costumbres.

que les falta de entidad, ya que ni existen *in se*, ni en sus causas. Por parte de nosotros, se encuentran aquellas cosas cuyo conocimiento se nos dificulta por una incapacidad personal[16], y no por tratarse de entes sumamente perfectos, ni de los más grandes que uno pueda conocer, como ciertas cosas inteligibles, principalmente las cosas eternas. Como lo que le pertenece a alguien por razón de sí mismo, le pertenece más que lo que le pertenece por razón de otro, por eso los futuros contingentes[17] exceden nuestro conocimiento más que cualquier otra cosa, y por ello son el objeto principal de la profecía, a tal grado que se ponen en la definición de profecía como materia principal de la misma, al decirse[18] que: «profecía es la inspiración divina por la que alguien anuncia que se *producirá un suceso*» etc., y a partir de ello parece tomarse el nombre de profecía, al afirmar San Gregorio en su *Comentario a Ezequiel* que: «profecía propiamente dicha es predecir el futuro, pues cuando se refiere a algo del pasado o del presente pierde su razón tal palabra»[19].

2) Pero respecto de aquellas cosas que exceden nuestro conocimiento por parte de nosotros, cabe hacer una distinción: a) Pues hay entre ellas algunas como las que exceden el conocimiento de cualquier hombre, como que «Dios es uno y trino», y otras semejantes,

---

[16] Cfr. BOECIO: *Contra Eut. et Nest.* cap. 1 (PL 64, 1341 B); SANTO TOMÁS: *In II Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 4m, e *In II Metaphysicorum*, lect. 1.; AVERRORES: *In II Metaphysicorum*, comm. 1 (VIII, 29 B).

[17] *Futuro contingente* significa terminológicamente, "futuro que sucede" (participio presente del verbo latino *contingere*: acontecer, suceder, ocurrir). La aclaración es pertinente dado que no se está tomando aquí la palabra contingente en su sentido filosófico (es decir, como opuesto a necesario). De ser tomado así lo contingente, entonces los futuros no tendrían por qué ocurrir, es decir, carecerían de necesidad, cuando lo que se propone indicar la definición de profecía cuando afirma que tiene por objeto los futuros contingentes, es que ciertamente ocurrirán con verdad inmutable (aquí está la necesidad a la que queremos referirnos), o como se recoge en el texto latino, verdad inmóvil (veritate *immobile*, es el término que emplea). No en valde dirá más adelante en el *corpus* que: "la profecía es acerca de lo necesario" («*prophetia est de rebus necesariis ut de scibilibus*»).

[18] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: introducción al Salterio (PL 191, 58 B-C), *apud* CASIODORO, *Expositio in Psalt.*, Prefacio, cap. 1 (PL 70, 12 B).

[19] SAN GREGORIO MAGNO: *Homiliae in Ezechielem*, I hom., 1 (PL 76, 786A).

entre las que definitivamente no se hallan las conclusiones de las ciencias. b) Pero existen otras que exceden el conocimiento de un hombre en particular, mas no el conocimiento humano *simpliciter*, como aquellas cosas que conocen los sabios por demostración, pero que no pueden comprender naturalmente quienes no lo son, salvo que su mente sea elevada a ello mediante una revelación divina, en cuyo caso, tales cosas no son cosas profetizables *simpliciter* sino sólo con relación al profeta, y de esta manera es como subyacen a la profecía las conclusiones de las ciencias demostrativas.

1. A lo primero, por tanto, debe decirse que los sucesos se incluyen en la definición de la profecía principalmente como materia próxima de ella, lo que no significa que ellos sean la materia toda de la profecía.

2. Lo mismo ha de decirse a lo segundo, es decir, que la profecía «es un signo de la presciencia divina» en cuanto a su materia principal se refiere.

3. A lo tercero, aunque las conclusiones de las ciencias puedan conocerse de un modo distinto al de la profecía, no es superfluo que también por el «lumen propheticum» puedan llegar a conocerse aquéllas, puesto que nos adherimos con mayor firmeza a los dichos de los profetas por medio de la fe, que a las demostraciones de la ciencia: con ello, la gracia de Dios se manifiesta, y se nos muestra un conocimiento más perfecto del mismo.

4. A lo cuarto, en la naturaleza, las causas producen sus efectos en un solo sentido debido a que su capacidad es finita y limitada *ad unum*, y por eso, cuando algo es puesto en el ser en virtud de una causa distinta a la que le corresponde naturalmente, se considera de distinta especie dado que es distinto el modo por el que ha sido generado. En cambio, como la capacidad divina es infinita, ésta puede producir los mismos efectos que la naturaleza produce en una especie, sin el concurso de dicha naturaleza. Y por eso, como aquello que el hombre conoce naturalmente, también puede serle revelado por voluntad divina, es por ello que quienes conocen por este último camino, distinto al natural, no son hombres de especie diversa a aquellos que conocen naturalmente.

5. A lo quinto, aunque a veces la profecía versa sobre cosas que varían con el tiempo, otras veces versa sobre cosas verdaderas para todo tiempo.

6. A lo sexto, Maimónides no dice que no pueda haber revelación profética de aquello de lo que tratan las ciencias demostrativas, sino que aquello de lo que tratan las ciencias demostrativas, no es distinto cuando se lo conoce por revelación profética que cuando no se conoce por ésta.

ARTÍCULO 3

Si la profecía es natural[1]

Y parece que sí:

1. Es mejor el conocimiento que se tiene estando despierto que dormido. Pero los que duermen pueden prever naturalmente el futuro, como sucede con la adivinación por medio de los sueños[2]. Y con mayor razón, estando despiertos, algunos pueden prever naturalmente el futuro. Mas éste es justamente el oficio del profeta, por lo que alguno puede ser profeta naturalmente.

2. *Alguno podría replicar* que en cuanto al *juicio* es mejor el conocimiento que se tiene estando despierto, pero en cuanto a la *recepción* es mejor el que se tiene estando dormido. *Pero contra ello se tiene que*, de acuerdo con esto, la facultad cognoscitiva puede juzgar de alguna cosa porque recibe la especie de ella, lo cual significa que el juicio es posterior a la recepción. Por tanto, donde hay una mejor recepción, hay también un juicio más perfecto. Y si el que duerme tiene un mejor conocimiento en cuanto a la recepción, mejor debe tenerlo en cuanto al juicio.

3. El intelecto no está vinculado al sueño salvo accidentalmente en cuanto depende de los sentidos. Pero el juicio del intelecto no depende de los sentidos: porque la operación del intelecto depende de los sentidos apenas recibe lo que proviene de éstos, pero el juicio es posterior a la recepción. Por tanto, el juicio del intelecto no está vinculado al sueño, y así parece que la distinción hecha[3] no existe.

---

1 Cfr. *Summa Theologiae* II-II^{ae}, q. 172, a. 1.

2 ARISTÓTELES: *De divinis per somn*. cap. 1 (462b 12 ss.). Cfr. SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 172, a. 1, arg. 2.

3 En el arg. 2.

4. Aquello que aparece en una cosa por haber sido separada de otras, le corresponde por naturaleza a tal cosa: por ejemplo el brillo que aparece en el hierro debido a que dicho metal fue separado de la herrumbre (oxidación) que tenía; de donde el brillo es natural al hierro. Pero la previsión del futuro aparece en el alma cuando se separa de los sentidos corpóreos, como dice San Agustín en su *Comentario literal al Génesis*[4] sirviéndose de muchos ejemplos. Luego, parece que prever el futuro es natural al alma humana.

5. Dice San Gregorio en sus *Diálogos*[5] que «a veces la misma fuerza de las almas, con su penetración, prevé alguna cosa, y otras veces, saliendo de su cuerpo, las almas conocen el futuro por revelación». Pero esas cosas que el alma puede considerar gracias a su fuerza de penetración, las considera naturalmente. Por tanto el alma puede conocer el futuro naturalmente, y tener naturalmente una profecía, que consiste principalmente en la previsión del futuro.

6. *Alguno podría replicar* que: el futuro que el alma puede prever naturalmente, comprende las cosas que poseen una causa natural determinada, no siendo así el futuro al que se refiere la profecía. *Pero contra ello se tiene que*, las cosas que dependen del libre albedrío no tienen una causa natural determinada, pero las cosas que el alma prevé con su fuerza de penetración dependen completamente del libre albedrío. Ello se manifiesta por el ejemplo ahí citado[6] por San Gregorio de alguien que estando enfermo y habiéndose dispuesto su entierro en cierta iglesia, al acercarse el momento de morir, se levantó y vistiéndose, dijo que quería ir a la iglesia de San Sixto por la vía Apia. Y habiendo fallecido poco después, como era largo el camino hasta la iglesia donde debía ser enterrado, «de repente, los que iban con su cadáver por la vía Apia, sin saber lo que el difunto había dicho, depositaron sus restos en la iglesia de San Sixto». Todo esto, como añade San Gregorio[7]: «no pudo predecirlo el difunto sino por-

---

4 SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 13 (PL 34, 464).

5 SAN GREGORIO MAGNO: *Dialogorum*, IV, cap. 26 (PL 77, 357 C).

6 SAN GREGORIO MAGNO: *Dialogorum*, IV, cap. 26 (PL 77, 360 A).

7 SAN GREGORIO MAGNO: *Dialogorum*, IV, cap. 26 (PL 77, 360 B).

que con la fuerza de su alma y su penetración pudo prever lo que habría de ocurrir con sus restos». Luego, las cosas futuras que no dependen de una causa natural, también pueden ser previstas naturalmente por el hombre.

7. De las causas naturales no depende la explicación de aquellas cosas que no se explican naturalmente. Pero los astrólogos hacen depender de los movimientos de los cuerpos celestes las profecías: luego, las profecías son naturales.

8. Los filósofos de la ciencia natural sólo se refieren a las cosas que pueden suceder naturalmente. Avicena se refiere a la profecía en *Sobre las cosas naturales*[8]. Luego, la profecía es natural.

9. Para la profecía no se requieren sino tres cosas: claridad de inteligencia, perfección de capacidad imaginativa, y una fuerza de espíritu tal que la materia exterior le obedezca, como sostiene Avicena en *Sobre las cosas naturales*[9]. Pero estas tres cosas pueden tenerse naturalmente: luego, alguien puede ser profeta naturalmente.

10. *Alguien podría replicar que* el intelecto y la imaginación pueden alcanzar la capacidad natural de conocer el futuro de cosas naturales, pero no es esta clase de futuro el que corresponde a la profecía. *Pero en contra se tiene que* las cosas que dependen de causas inferiores se llaman cosas naturales. E Isaías previó y predijo en *Isaías* XXXVIII, 1 que Ezequías habría de morir de una enfermedad, es decir, lo sabía por razones inferiores, como dice la *Glosa*[10] a dicho pasaje. Luego, conocer el futuro de cosas naturales también es profecía.

11. La divina providencia le dio a las cosas puestas en el ser el que tengan en sí aquello sin lo cual no podrían conservarse en tal ser: así, por ejemplo, en el cuerpo humano puso miembros para coger y cocer sus alimentos, sin lo cual la vida humana no se conserva. Asimismo, el género humano no puede conservarse sin sociedad: pues un solo hombre no tiene por sí mismo lo necesario para vivir, y por eso el

---

8 AVICENA: *De naturalibus* VI, o bien *De anima* IV, c. 4 (f. 20^{vb} D).

9 AVICENA: *De naturalibus* VI, o bien *De anima* IV, c. 4 (f. 20^{vb} D).

10 *Glossa ordin*. tomada de SAN AGUSTÍN, *De Gen*. *ad litt*. VI, c. 17 (PL 34, 350).

hombre «es un animal social por naturaleza» como se dice en la *Ética Nicomáquea*[11]. Mas la sociedad no puede conservarse sin la justicia, y la profecía es regla de justicia. Por tanto, está puesto en la naturaleza humana que el hombre pueda profetizar naturalmente.

12. En todo género se encuentra naturalmente algo que es lo más perfecto de dicho género. Y lo más perfecto en el género humano es el profeta, que trasciende a los demás hombres, por lo que de mejor hay en el hombre, es decir, por su intelecto. Luego, el hombre puede profetizar naturalmente.

13. Las propiedades de Dios distan de las propiedades de las creaturas más de lo que las propiedades de las cosas futuras distan de las cosas presentes. Ahora, por un conocimiento natural el hombre puede llegar al conocimiento de Dios mediante las propiedades de las creaturas, como se dice en *Romanos* I, 20: «lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras». Luego, también mediante esas cosas que existen naturalmente, el hombre puede llegar a conocer el futuro, y así puede ser profeta naturalmente.

14. *Alguien podría replicar que* del hombre, Dios dista más *in essendo*, mientras que el futuro dista más *in cognoscendo*. *Pero contra ello se tiene que*, uno mismo es el principio de ser y conocer[12], y por eso lo que dista más en el ser, también dista más en el conocer.

15. San Agustín distingue en *Sobre el libre albedrío*[13] tres clases de bienes: pequeños, grandes y medios. Pero la profecía no se cuenta entre los bienes pequeños, que éstos son los bienes corporales. Tampoco entre los bienes grandes, que son con los que se vive rectamente y de los que nadie puede abusar dado que nadie puede agotarlos. Queda sólo que la profecía pertenezca a los bienes medios, que son los bienes naturales del alma, y así, parece que la profecía es natural.

16. Dice Boecio en *Sobre las dos naturalezas*[14] que, en cierto modo, «aquello de lo que cabe una acción o pasión» es natural. Pero

---

[11] ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, VIII, cap. 14 (1162a 17).

[12] ARISTÓTELES: *Metaphysica*, II, 2 (993b 30).

[13] SAN AGUSTÍN: *De libero arbitrio*, II, c. 19 (PL 32, 1267).

[14] Es decir, en *Contra Eut. et Nest.* cap. 1 (PL 64, 1341 C).

para que alguien sea profeta se requiere cierta pasión espiritual, es decir, la recepción del «lumen propheticum», como ya se dijo[15]. Luego, parece que la profecía es natural.

17. Si al agente le es natural actuar, y al paciente le es natural padecer, es necesario que la pasión sea natural. Pero a Dios mismo le es natural infundir la perfección de la profecía a los hombres, porque es bueno naturalmente y es natural a lo que es bueno comunicar su propio bien. Asimismo, también le es natural a la mente humana recibir lo proveniente de Dios, pues nada hay más natural a la misma que recibir de Dios. Por tanto, recibir el don de profecía es natural.

18. A toda potencia pasiva natural le corresponde una potencia activa[16] natural. Y el alma humana tiene la potencia pasiva natural de recibir el «lumen propheticum». Luego, también tiene una potencia activa natural para ejecutar el acto de profecía. Y por eso, parece que la profecía es natural.

19. El hombre posee naturalmente un conocimiento más perfecto que el de otros animales. Ahora bien, existen ciertos animales que naturalmente prevén el futuro, sobre todo cuando se trata de cosas que les afectan a sí mismos, como sucede con las hormigas[17] que pueden prever las lluvias futuras, y también ciertos peces[18] que predicen futuras tempestades. Por consiguiente, también el hombre debe poder prever aquellas cosas que tienen que ver consigo mismo, y por eso, parece que el hombre puede ser naturalmente profeta.

---

15 En *De veritate*, q. 12, a. 1.

16 AVERRORES: *In Metaphysicam*, IX, comm. 11 (VIII, 236 G). Cfr. SANTO TOMÁS: *De veritate*, q. 18, a. 2, *corpus*.

17 Cfr. SAN ALBERTO MAGNO: *De animalibus*, XXVI, n. 16 (St II, 1586); AVICENA: *De anima*, V, c. 1 (f. 22^{va} B).

18 Como por ejemplo, el delfín y el calamar, como afirma CICERÓN en *De divin*., II, c. 70, n. 145; así como SAN ISIDORO: *Etymologiae*, XII, c. 6 (PL 82, 452 A).

Pero en contra:

1. Se dice en II *Pedro* I, 21: «la profecía no ha sido jamás proferida por voluntad humana, sino que los hombres han hablado de parte de Dios inspirados por el Espíritu Santo ».

2. Lo que depende de una causa extrínseca no parece ser natural. Pero la profecía depende de una causa extrínseca, a saber, porque los profetas ven a través del «espejo de la eternidad»[19]. Luego, parece que la profecía no es natural.

3. Lo que nos es natural, depende de nuestra voluntad. Pero «no depende de la voluntad del profeta tener la inspiración de predecir el futuro», como dice la *Glosa ordinaria* al explicar las siguientes palabras de II *Pedro* I, 19: «Y tenemos aún algo más firme, a saber, la palabra profética».

4. Lo natural sucede con regularidad. Pero la profecía sucede muy pocas veces. Luego, no es natural.

RESPUESTA. Hay que afirmar que algo se dice que es natural de dos modos. 1) *Primero*, cuando la naturaleza es su principio activo, y así el fuego tiende naturalmente hacia arriba[20]. 2) *Segundo*, cuando la naturaleza es el principio de disposición[21] de algo, por medio del cual queda dispuesto con necesidad para cierta perfección: por ejemplo, se dice que la infusión del alma racional es natural porque con ello la naturaleza opera, y el cuerpo queda dispuesto con una disposición que es la necesidad de recibir el alma.

Y entre algunos existió la opinión de que la profecía era natural del primer modo, porque según cuenta San Agustín en su *Comentario literal al Génesis*[22], decían que «el alma poseía en sí misma un

---

19 Cfr. *De veritate*, q. 12, a. 6.

20 Ejemplo citado por ARISTÓTELES en *Topica*, I, c. 7 (103a 29), *Physica*, II, 1 (192b 36), entre otros lugares.

21 Esto lo explica SANTO TOMÁS en *In Sententiarum*, IV, d. 17, q. 1, a. 4, ad 2m, así como SAN BUENAVENTURA, *In Sententiarum*, II, d. 9, art. único q. 3, ad 3m.

22 SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 13 (PL 34, 464).

poder de adivinación», lo que el mismo San Agustín desaprueba ahí mismo, porque en caso de ser cierto alma tendría el poder de prever el futuro en el momento que lo quisiera, lo cual evidentemente es falso. También resulta falso porque por su naturaleza, la mente humana no puede ser principio de ningún conocimiento al que no se pueda llegar mediante principios evidentes por sí mismos, que son los primeros instrumentos del intelecto agente[23], y a partir de los cuales no pueden conocerse los futuros contingentes. Sólo se pueden observar ciertos signos naturales sobre lo que puede ocurrir: tal como el médico conoce de antemano si el enfermo va a recuperarse o morir, y así como el astrólogo conoce de antemano si habrá tormenta futura o calma. Pero dichos conocimientos previos sobre el futuro no se atribuyen a la adivinación del futuro o la profecía, sino a las ciencias. Por eso, quienes[24] dijeron que la profecía es natural del segundo modo, es decir, que la naturaleza puede llevar al hombre a tener una disposición tal que le permita recibir con necesidad el conocimiento previo del futuro por causa de alguna causa superior, poseen una opinión verdadera tratándose de la profecía, pero no de los que San Pablo enumera como dones del Espíritu Santo[25].

Para distinguir entre ambos modos, debe decirse que los futuros contingentes preexisten en dos lugares antes de existir: a saber, en la presciencia divina y en las causas creadas por virtud de las cuales serán traídos al ser tales futuros. En estos dos lugares preexisten de diversa manera los futuros en cuanto a dos cosas: *primero*, en cuanto al hecho de que todo lo que preexiste en las causas creadas, preexiste también en la presciencia divina, pero no viceversa, porque Dios puede retener en sí las razones de algunas cosas futuras, sin infundirlas a las cosas creadas, como ocurre con los milagros, que se producen exclusivamente por la virtud divina, como afirma San Agustín en

---

23 La idea pertenece a AVERRORES: *In De anima*, III, comm. 36 (VI[1], 184 C). A ella se ha referido SANTO TOMÁS en *De veritate*, q. 10, a. 13, *corpus*.
24 Como AVICENA: *De anima*, V, c. 6 (f. 26[v]) y MAIMÓNIDES: *Dux neutrorum*, II, c. 33, opinio 2[a].
25 Cfr. *I Corintios*, XII, 10.

su *Comentario literal al Génesis*[26]. *Segundo*, en cuanto al hecho de que algunos futuros preexisten en las causas creadas «mutablemente», dado que la virtud de la causa ordenada a la producción de tal efecto puede no llevarse a cabo por algún evento, mientras que en la presciencia divina, todos los futuros se encuentran «inmutablemente», porque los futuros subyacen a la presciencia divina, no sólo porque sus causas se ordenan hacia ésta, sino también en cuanto al término o realización de los mismos.

Por consiguiente, el conocimiento previo de los futuros puede ser causado en la mente de dos maneras: *primero*, por el hecho de que los futuros preexisten en la mente divina, y a esto obedece que la profecía se considere un don del Espíritu Santo, y que no sea natural: pues aquello que sucede por voluntad divina sin una causa natural de por medio, no se considera algo natural sino un milagro. Así sucede cuando a alguno se le revela el futuro sin causas naturales de por medio, ya que no le son reveladas las razones de los futuros en cuanto existen en las causas creadas, sino en cuanto existen en la mente divina, de la cual derivan hasta la mente del profeta. *Segundo*, por virtud de las causas creadas, es decir, en cuanto que en la facultad imaginativa humana, pueden llegar a suceder determinados movimientos ocasionados por los cuerpos celestes, en los cuales preexisten ciertos signos del futuro, y según todo esto al intelecto humano, visto que es inferior a las inteligencias separadas, le es natural ser iluminado e instruido por éstas, y ser elevado al conocimiento de ciertas cosas: es de acuerdo con este segundo modo como puede decirse que la profecía es natural.

Mas esta profecía natural se distingue de la profecía propiamente dicha por tres cosas:

1) La previsión del futuro en el caso de profecía propiamente dicha, procede *directamente de Dios*, si bien es cierto que puede existir un ángel como mediador para administrar la luz divina. La profecía natural se produce por la acción propia de causas segundas.

---

[26] SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad literam*, VI, c. 14 (PL 34, 349).

2) La profecía natural se extiende exclusivamente a aquellos futuros que tienen causas determinadas en la naturaleza; pero la profecía propiamente dicha se extiende a *toda clase de futuros*.

3) La profecía natural no proporciona una previsión infalible, sino que por ella son previstas cosas que son verdaderas casi siempre; pero la profecía que es don del Espíritu Santo proporciona una previsión *infalible*: por eso se dice que prever con la infalibilidad con la que Dios conoce de antemano el futuro, es signo de presciencia divina[27].

A éstas tres diferencias se refiere la definición de profecía dada por Casiodoro[28]: 1) cuando dice que es «divina»; 2) cuando dice que generalmente versa sobre un «suceso por producirse»; 3) cuando dice que «con verdad inmutable».

Con relación a la necesidad del conocimiento profético, también hay diferencia entre ambos tipos de profecía, pero sólo en cuanto a las dos primeras diferencias se refiere: 1) pues a través de la profecía natural el hombre no recibe de Dios inmediatamente el conocimiento de lo necesario, sino por la mediación de causas segundas, y por la operación de causas segundas que tienen la virtud natural de obrar. 2) Tampoco se extiende su conocimiento a todo lo necesario, sino sólo a aquello que puede ser conocido con evidencia por los primeros principios porque la capacidad del intelecto agente no se extiende más allá de éstos, ni puede elevarse naturalmente al conocimiento de algo más allá de ellos así como la profecía divina se eleva hasta ciertas cosas que exceden la capacidad natural de conocer: como que Dios es uno y trino, y otras cosas de esta clase.

3) Pero en cuanto a la tercera de las diferencias enunciadas entre ambos tipos de profecía, se disuelve dicha diferencia: porque tanto la profecía natural como la profecía propiamente dicha tienen por objeto cosas susceptibles de conocerse con necesidad, de un modo certí-

---

27 SAN JERÓNIMO: *Glossa ordin*. a *Mateo* I, 23, a lo que ya se refirió SANTO TOMÁS en el artículo 2, arg. 2.

28 Ya citada en el art. 1, arg. 10, donde se dijo que está tomada de CASIODORO: *Super Ps*., praef., cap. 1 (PL 70, 12 B).

simo e inmóvil, como si se conocieran a través de los principios de la demostración: es decir que tanto en una como en otra profecía, la mente del hombre es elevada a fin de que pueda llegar a conocer como las sustancias separadas, que conocen con gran certeza tanto los principios así como sus conclusiones mediante una *simple intuición*, es decir, sin tener que deducir algo a partir de otra cosa.

Además, la profecía, sea de un tipo o de otro, se distingue del sueño y de la visión (entendiendo por sueño a lo que se aparece al hombre mientras duerme, y visión a lo que se aparece al hombre estando despierto, pero sustraído de sus sentidos) porque en el sueño y la visión simple, el alma se entretiene con los fantasmas vistos de modo que permanece adherida a ellos como si fueran reales, sea total o parcialmente. Pero en el caso de la profecía, aunque el profeta puede ver ciertos fantasmas durante el sueño o la visión, con todo el alma del profeta no se entretiene con dichos fantasmas, sino que sabe mediante el «lumen propheticum» que aquellas cosas que ve no son reales, sino imágenes que significan algo, y conoce lo que ellas significan, por lo que se dice de Daniel que «tuvo la inteligencia de la visión»[29]. Y así es evidente que la profecía natural es intermedia entre el sueño y la profecía divina. Por lo que también se dice que el sueño es *parte*[30] u *ocasión*[31] de la profecía natural, así como la profecía natural es un retrato imperfecto de la profecía divina.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que en el conocimiento hay que considerar dos cosas: la recepción y el juicio acerca de lo recibido. Por lo que toca a éste último, es mejor el conocimiento que se tiene estando despierto que dormido porque el juicio del despierto es libre, en cambio el del que duerme está amordazado, como se dice en *Sobre el sueño y la vigilia*[32]. Pero si se considera la recepción, el conocimiento del que duerme es mejor, porque cuando descansan los sentidos de los motivos exteriores a que están expuestos, se perciben

---

29 *Daniel*, X, 1.

30 Cfr. AVERRORES: *De divin. per somn.* (VI², 36 D).

31 Cfr. MAIMÓNIDES: *Dux neutrorum*, II, c. 37.

32 ARISTÓTELES: *De somno et vigilia*, cap. 1 (454b 10).

mejor las impresiones interiores, ya sea las provenientes de las sustancias separadas, o las de los cuerpos celestes[33]. Sólo así puede entenderse aquello que se afirma en *Números* XXIV, 4 acerca de Balaam: «cayendo», es decir, durmiendo, «se le abrieron los ojos».

2. A LO SEGUNDO debe decirse que el juicio no depende exclusivamente de la recepción de la especie, sino también lo juzgado, sea examinado de conformidad con un principio de conocimiento: así, por ejemplo, tratándose de las conclusiones, las juzgamos al resolverlas en sus principios. Por eso durante el sueño, estando amordazados los sentidos exteriores, las facultades interiores, dado que dejan de ser perturbadas por las excitaciones de los sentidos exteriores, pueden percibir mejor las impresiones interiores hechas en el intelecto o en la imaginación por iluminación divina y angélica, o por virtud de los cuerpos celestes e incluso de otros cuerpos: por eso cuando se escurre un poco de saliva en la lengua del que duerme, es porque cree que está comiendo algo dulce[34]. Pero debido a que el primer principio de nuestro conocimiento son los sentidos[35], de algún modo es necesario resolver todo lo que juzgamos conforme a éstos: por esto afirma el Filósofo en *Sobre el cielo y el mundo*[36] que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible, conforme a la cual debemos juzgar de todo lo demás, y también dice en la *Ética Nicomá-*

---

33 Cfr. ALGAZEL: *Metaphysica*, II, tr. 5 7 (ed. Muckle, 191, 17-19).

34 El ejemplo aducido por Santo Tomás pertenece a ARISTÓTELES: *De somno*, cap. 1 (463a 13). Hablando de las causas de los sueños dice SANTO TOMÁS, nuevamente explicando a Aristóteles que: «Boni medici dicunt quod oportet multum intendere somniis; et causa est vel potest esse, eo quod somnia sunt signa aegritudinum futurarum vel sanitatis futurae. Abundantia autem caloris, in somno movet phantasma et facit apparere homini quod sit in igne, et ita abundantia *phlegmatis* quod sit in aqua. [...] In dormiendo apparent hujusmodi motus, eo quod tunc quiescunt sensus a magnis motibus sensibilium exteriorum; et ideo apparent quod multo majores videntur esse quam sunt. *Sicut enim parvus sonus in aure dormientis apparet dormienti tonitruus esse*, *ita credit se gustare mel*, *sive hujusmodi dulcia*, *parvo phlegmate descendente ad gustum*: apparet etiam sibi quod sit in igne propter calorem in ipso abundantem» (*In De divinatione per somnum*, lectio 1).

35 ARISTÓTELES: *Analytica Posteriora*, II, 20 (100a 10); *Metaphysica*, I, 1 (981a 2).

36 ARISTÓTELES: *De caelo et mundo*, III, cap. 7 (306a 14).

quea[37] que el sentido es a lo *último*, lo que el intelecto es a los principios, entendiendo por *último* aquellas cosas de conformidad con las cuales juzga alguien acerca de algo. Así, pues, estando amordazados los sentidos durante el sueño, no puede haber un perfecto juicio, es decir, no puede suceder que un hombre no cometa el error de juzgar como reales las imágenes, aunque a veces pueda mientras uno duerme conocer de algunas cosas que no son reales sino justamente imágenes.

3. A LO TERCERO debe decirse que el juicio del intelecto no depende del sentido de tal modo que dicho acto de juzgar del intelecto sea ejecutado mediante un órgano sensible. Más bien requiere del sentido como lo *último* conforme a lo cual se resuelve un juicio.

4. A LO CUARTO debe decirse que hubo quienes supusieron que «el alma racional posee por sí misma cierta capacidad para adivinar el futuro», como dice San Agustín en su *Comentario literal al Génesis*[38]. Pero él mismo rechaza dicha afirmación después, porque si ello fuese así, entonces estaría al alcance de uno poder conocer de antemano el futuro cuando lo quisiera, lo que evidentemente es falso. Así, por tanto, cuando se separa de los sentidos corpóreos, no es que a veces el alma prevea el futuro, porque ello le pertenezca según su capacidad natural, sino que al separarse de los sentidos, se vuelve más capaz de percibir las impresiones provenientes de las causas[39], por las que puede tenerse cierto conocimiento del futuro.

5. A LO QUINTO debe decirse que la penetración del alma que San Gregorio pone como causa de previsión del futuro se refiere a la capacidad del alma para recibir por las sustancias separadas algunas cosas, no sólo en el orden de la gracia, tal como los ángeles pueden revelar algo a los santos, sino también en el orden natural, en cuanto que las inteligencias inferiores son perfeccionadas naturalmente por las inteligencias superiores, y en cuanto que los cuerpos humanos

---

37 ARISTÓTELES: *Ethica Nichomachea*, VI, 7 (1142a 25).

38 SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 13 (PL 34, 464), como ya se dijo en la respuesta del artículo.

39 Iluminación divina, angélica, cuerpos celestes, etcétera.

están expuestos a las impresiones de los cuerpos celestes, que son la preparación para ciertos sucesos futuros, que por su penetración prevé el alma, partiendo de las representaciones impresas por los cuerpos celestes en la imaginación.

6. A LO SEXTO debe decirse que aunque el libre albedrío no dependa de las causas naturales, a veces éstas impiden o facilitan la operación del mismo: por ejemplo, bien pudo suceder que, en el caso narrado, la lluvia o un calor intenso ocasionaran un cansancio tal entre los que transportaban el cadáver, que no pudieron llevarlo al lugar destinado, y que los mismos hayan podido prever todo esto por medio de los cuerpos celestes.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que al depender los cuerpos humanos de los cuerpos celestes, los movimientos de éstos últimos pueden ser significativos para la disposición del cuerpo humano. Por consiguiente, dado que se requiere de cierta complexión o disposición del cuerpo humano para alcanzar una profecía natural, no es inconveniente sostener que los cuerpos celestes son significativos respecto a la profecía natural, mas no lo son respecto a la profecía que es don del Espíritu Santo.

8. A LO OCTAVO debe decirse que dichos filósofos de la naturaleza que trataron acerca de la profecía, no pudieron haber hablado de la profecía de la que nos estamos ocupando aquí, es decir, de la profecía propiamente dicha, sino sólo de la profecía natural.

9. A LO NOVENO debe decirse que de las tres condiciones enumeradas, nunca es tan grande la fuerza del espíritu como para que pueda hacer que naturalmente la materia exterior se someta a él, ya que tampoco a los ángeles mismos se somete de inmediato la materia corporal, como dice San Agustín[40]. Y por eso, no es sostenible la posición de Avicena ni la de cualquier otro filósofo que piense así. Y por lo que toca a las otras dos condiciones a que se refiere la objeción, en tanto son naturales al hombre, son causa de profecía natural, y no de la que nos estamos ocupando aquí.

---

[40] SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, III, c. 8 (PL 42, 875). A ello se refiere SANTO TOMÁS en *Summa Theologiae*, I *pars*, q. 65, a. 4, *s. c.*

10. A LO DÉCIMO debe decirse que aunque mediante profecía natural sólo puedan sernos reveladas aquellas cosas que dependen de causas naturales, mediante profecía divina pueden conocerse éstas y además otras cosas.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que, efectivamente, la sociedad humana, en tanto se ordena a la vida eterna como fin, no puede mantenerse sino a través de la justicia divina, cuyo principio es la profecía, y por eso se dice en *Proverbios* XXIX, 18: «sin profecía el pueblo va desenfrenado». Pero como aquel fin es sobrenatural así como la justicia ordenada a tal fin, también la profecía que es su principio será sobrenatural. Pero la justicia según la cual se gobiernan las sociedades humanas se ordena al bien civil, y puede ser alcanzada suficientemente a través de los principios del derecho natural ínsitos en el hombre, y por eso, no es necesario que la profecía sea natural.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que es por la nobleza del hombre que en el género humano puede encontrarse una perfección tan digna que sólo puede ser producida por una causa sobrenatural. Pero de tal perfección no son capaces las creaturas irracionales, y por ello no es necesario que lo más perfecto en el género de los hombres sea adquirido por causa de la naturaleza, sino sólo lo más perfecto en el orden natural, mas no lo más perfecto en el orden de la gracia.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que de una cosa podemos conocer *si existe*, y también *qué es*. Como las propiedades de las creaturas de las cuales tomamos conocimiento distan muchísimo de las propiedades divinas, es por ello que de Dios no podemos conocer *qué es*. Pero como las creaturas dependen de Dios, partiendo de la observación de las creaturas podemos conocer que Dios existe. Ahora bien, dado que las cosas presentes no dependen de las futuras, aunque poseen propiedades semejantes, partiendo de las cosas presentes no podemos saber las futuras. Mas si son futuras, podemos saber *que son* futuras y *cuáles son* tales.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que, *en cuanto* a su modo de existencia, Dios dista de las creaturas más de lo que una creatura dista de otra; no así *en cuanto* a la relación que existe entre lo que es principio de existencia para otro, y justamente aquello otro que posee

su existencia por tal principio. Por eso mediante las creaturas conocemos de Dios que *existe*, mas no *qué es*. En cambio, mediante las cosas presentes o pasadas conocemos de los futuros contingentes *qué son*, mas no que *existen*.

15. A LO DECIMOQUINTO debe decirse que la profecía figura entre los bienes grandes dado que se trata de un bien gratuito. Pues aunque no constituya un principio inmediato de operaciones meritorias, toda profecía se ordena a una vida recta. Tampoco puede abusar nadie de ella como para decir que haya abuso del acto de profecía, como en cambio puede alguien abusar de una potencia natural: pues quien, por ejemplo, abusa de la profecía para obtener lucro o favores de los hombres, realiza un acto de profecía bueno, que es conocer lo que estaba oculto y denunciarlo, pero el abuso de dicho acto bueno es un acto de ambición o de cualquier otro vicio. Con todo, puede alguno abusar de la profecía, no en cuanto principio de un acto, sino por su objeto, así como abusan de las virtudes quienes se ufanan de ellas, sin dejar de ser consideradas bienes grandes.

16. A LO DECIMOSEXTO debe decirse que no es según alguno de los dos modos citados, que algo puede ser natural, sino según un tercero al que ahí mismo se refiere Boecio[41] al decir: «lo natural es principio de movimiento» y de reposo, en aquel sujeto en quien está «por sí y no accidentalmente», de lo contrario sería necesario decir que todas las acciones, pasiones y propiedades son naturales.

17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que es natural a Dios comunicar su bondad, es decir que ello es conveniente a su naturaleza, lo que no significa que sea necesario a su naturaleza comunicarla, ya que tal comunicación se realiza por su voluntad según el orden de la sabiduría divina que dispensa ordenadamente sus dones a todos. También es natural a una creatura recibir la bondad de Dios, no cualquier bondad, sino aquélla que le corresponde a dicha creatura por su naturaleza: por ejemplo, al hombre le corresponde por su naturaleza ser racional, y no a una roca o a un asno. Por eso, si el hombre recibe

---

41 BOECIO: *Contra Eut. et Nest*. cap. 1 (PL 64, 1342 A).

por voluntad divina determinada perfección, ella no será natural al hombre cuando excede la naturaleza del mismo.

18. A LO DECIMOCTAVO debe decirse que en el alma humana está la potencia pasiva para recibir el «lumen propheticum», pero no es natural, sino sólo es potencia de obediencia, como la que tiene la naturaleza corporal para que se produzcan milagros en ella. Por eso no es necesario que a tal potencia pasiva corresponda una potencia activa natural.

19. A LO DECIMONOVENO debe decirse que los animales irracionales no pueden conocer las cosas futuras que les afectan a sí mismos a no ser que dependan del movimiento del cielo, cuya impresión mueve la imaginación de ellos para realizar aquello que señala al futuro. Dicha impresión tiene lugar más en los animales que en los hombres, porque los animales, como dice San Juan Damasceno «más que obrar, son obrados»[42], y por eso siguen las impresiones de los cuerpos celestes totalmente, no así el hombre, que posee voluntad libre. Y tampoco debe decirse por esto que un animal conozca previamente el futuro, aunque por sus actos se tenga cierta señal del futuro, ya que no obra de acuerdo con éste como quien conoce los motivos de sus obras, sino más bien como guiados por un instinto natural.

---

42 SAN JUAN DAMASCENO: *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960 D; Bt 153). A ello se refiere SANTO TOMÁS en *De veritate*, q. 24, a. 2, *s.c.* 2.

ARTÍCULO 4

Si para adquirir la profecía se requiera una disposición natural[1]

Y parece que sí:

1. Pues toda perfección que no es recibida por alguno a no ser según la disposición del recipiente, requiere una determinada disposición en el recipiente. Pero la profecía es una perfección de tal naturaleza. En efecto, a propósito de *Amós* I, 2: «El Señor rugirá en Sión», dice la *Glosa* de San Jerónimo[2]: «Es natural que todos los que quieren comparar una cosa con otra, la tomen de aquellas cosas en las que son expertos y les son familiares: por ejemplo, los marineros comparan a sus enemigos con los vientos, y a los daños con un naufragio. Así, los pastores comparan sus temores con el rugido del león, y llaman leones, osos o lobos a sus enemigos. Así también Amós, que fue pastor de ganado, compara el temor de Dios con el rugido del león»[3]. Luego, la profecía preexige una determinada disposición en la naturaleza humana.

2. Para la profecía se requiere una buena imaginación, ya que la profecía frecuentemente consiste en una visión imaginaria, y para una buena capacidad imaginativa se requiere de una buena disposi-

---

[1] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 172, a. 3.

[2] SAN JERÓNIMO: *Comentario a Amós I, 2* (PL 25, 993 A-B).

[3] Es decir que es importante para que profetice Amós que "El Señor rugirá como león" la disposición a comparar el temor de Dios con el rugido del león. SANTO TOMÁS responderá diciendo que no importa de qué semejanzas se sirva el profeta para expresar la profecía.

ción y complexión corporal. Luego, para la profecía se preexige una disposición natural[4].

3. Los impedimentos naturales son mayores obstáculos que los impedimentos accidentales. Pero hay pasiones que sobrevienen impidiendo accidentalmente la profecía, puesto que San Jerónimo[5], al comentar a San Mateo, dice que «en el tiempo en que se realiza el acto conyugal no se da la presencia del Espíritu Santo, aunque parezca profeta el que está realizando la generación», y esto no es debido a culpa alguna, puesto que el acto matrimonial carece de culpa, sino debido a la concupiscencia que sobreviene a la pasión. Por consiguiente, con mucha mayor razón, una complexión natural indispuesta impedirá que alguno sea profeta.

4. La naturaleza se ordena a la gracia, como la gracia a la gloria. Pero la gloria preexige la gracia de la perfección en aquel que debe alcanzar la gloria. Luego también la profecía y otros dones gratuitos preexigen una disposición natural.

5. La especulación profética es más elevada que la de la ciencia adquirida. Pero la especulación de la ciencia adquirida puede verse impedida por una complexión natural indispuesta: existen, por ejemplo, algunos que poseen una complexión natural tan indispuesta, que difícilmente pueden o definitivamente no pueden llegar a adquirir conocimientos, luego, con mucho mayor motivo la especulación profética puede verse impedida por una complexión natural indispuesta.

6. Se dice en *Romanos*, XIII, 1 que «lo que procede de Dios, ha sido dispuesto con orden»[6]. Pero el don de profecía procede de Dios, luego lo distribuye ordenadamente. Pero no sería una distribución

---

4 Este argumento parece haber sido tomado por Santo Tomás de MAIMÓNIDES. *Vid*. *Dux neutrorum*, II, c. 37.

5 SAN JERÓNIMO: *Decretum* II, causa 32, q. 2, c. 4 (ed. Friedberg I, 1120). Cfr. PEDRO LOMBARDO: *Liber Sententiarum* IV, d. 32, c. 3; ORÍGENES: *Super Num*., hom. 6, n. 3 (PG 12, 610 C).

6 Cfr. SAN AGUSTÍN: *Contra Gaudentium*, I, c. 19 (PL 43, 716).

ordenada si le fuera otorgado dicho don a aquel que no está en disposición de tenerlo. Luego, la profecía preexige una disposición natural.

Pero en contra:

1. Lo que depende exclusivamente del poder del otorgante, no preexige ninguna disposición en el recipiente. Y la profecía es justamente una de estas cosas, como se desprende de lo dicho en I *Corintios* XII, 11, cuando se afirma respecto de la profecía y de otros dones del Espíritu Santo que «todas estas cosas las opera un solo y mismo Espíritu, distribuyéndolas a cada uno según quiere». También se afirma en *Juan* III[8] que «el Espíritu sopla donde quiere». Luego para adquirir la profecía no se preexige una disposición natural.

2. Dice el Apóstol en I *Corintios* I, 27 que «Dios eligió la debilidad del mundo para confundir a los fuertes, y el desecho, lo que no es nada, para anular lo que es». Luego, los dones del Espíritu Santo no preexigen necesariamente de cierta disposición en el sujeto para que pueda hacerse acreedor a ellos.

3. Dice San Gregorio[7] en su *Homilía de Pentecostés*: «Llena el Espíritu Santo a un joven citarista y lo convierte en salmista; a un pastor de ganados que prepara los higos del sicómoro y lo hace profeta». Luego, el don de profecía no preexige cierta disposición o estado en aquel a quien se otorga tal don, sino que su otorgamiento depende exclusivamente de la pura voluntad divina.

RESPUESTA: Debe decirse que en la profecía hay que considerar dos cosas, a saber: el *don* de profecía mismo, y el *uso* de ese don una vez que se posee.

El *don* de profecía mismo, que excede la capacidad del hombre, le es otorgado por Dios, no en virtud de algo de la causa creada, si bien es cierto que la profecía natural requiere algo de la creatura para que se produzca, como ya se dijo en el artículo anterior. Ahora bien, la operación de Dios y la operación de la creatura se distinguen por lo

---

7 SAN GREGORIO MAGNO: *In Evang*. II hom. 30 (PL 76, 1225 D).

siguiente: debido a que Dios mediante su operación no sólo produce la forma sino también la materia, para su operación Dios no necesita ni de la materia ni de una disposición de la materia para conseguir su efecto. Pero tampoco crea una forma sin materia o sin disposición de la materia, sino que al mismo tiempo puede, mediante una sola operación, producir la materia y la forma; e incluso teniéndose una materia, por mucho que ésta se halle indispuesta, puede proporcionarle la debida disposición que le pertenece para su perfección, como la resurrección a un muerto: pues el cuerpo muerto está completamente indispuesto para acoger al alma y sin embargo sólo por una sola y misma operación divina, el cuerpo recibe el alma y la disposición para el alma. En cambio, para la operación de la creatura se requiere tanto de materia así como de la debida disposición de la materia: pues lo creado no puede producir cualquier cosa a partir de cualquier cosa. Por tanto, es evidente que para la profecía natural se requiere poseer una complexión natural debidamente dispuesta. En cambio para la profecía que es don del Espíritu Santo no se requiere de ella, pero exige simultáneamente que cuando se dé el don de profecía, exista en el profeta la disposición natural que sea conveniente.

Por lo que toca al *uso* de la profecía, éste sí depende del profeta, y de acuerdo con esto se dice en I *Corintios* XIV, 32 que «el espíritu de los profetas está sometido a los profetas». Y por eso cualquier profeta puede quedar impedido por sí mismo del uso de la profecía, y para el debido uso de la profecía necesariamente se requiere de una disposición debida, dado que el uso de la profecía depende de la capacidad creada del profeta, por lo que también se preexige en él de determinada disposición.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que algunas disposiciones son indiferentes para la profecía, y ellas no cambian en el profeta con la operación divina, y la profecía tiene lugar si ellas son convenientes: pues es indiferente para la profecía con qué semejanzas se exprese; pero la operación divina suprime en el profeta las disposiciones contrarias a la profecía, y le confiere las disposiciones necesarias para ésta.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que para la profecía se requiere de buena imaginación, mas no necesariamente se preexige, ya que Dios mismo, quien infunde la profecía, es capaz de mejorar la complexión del órgano de la facultad imaginativa, así como aclarar los ojos legañosos para que puedan llegar a ver mejor.

3. A LO TERCERO debe decirse que esas pasiones tan vehementes arrastran totalmente hacia sí la atención de la razón y por consiguiente la alejan de su concentración en las cosas espirituales. Por eso, también el uso de la profecía puede verse impedido por pasiones vehementes, bien sea de ira, tristeza o placer, en aquel que ha recibido dicho don, y así también una complexión natural indispuesta podría llegar a impedirla, a no ser que fuese corregida de algún modo por una operación divina.

4. A LO CUARTO debe decirse que la analogía propuesta tiene lugar en cuanto al hecho de que, así como la gracia se halla por encima de la naturaleza, así también la gloria se halla por encima de la gracia. Sin embargo, no existe analogía absoluta, porque la gracia merece la gloria, mas la naturaleza no merece la gracia. Por eso se requiere el mérito de la gracia para alcanzar la gloria, pero no se requiere de una disposición de la naturaleza para obtener la gracia.

5. A LO QUINTO debe decirse que en el caso de la ciencia adquirida, no está en nuestro poder mejorar la complexión de los órganos del alma, en cambio ello sí está en poder de Dios, que es quien infunde el don de la profecía.

6. A LO SEXTO debe decirse que el don de profecía lo distribuye Dios con sumo orden, pero también pertenece a una distribución ordenada de dicho don que sea conferido a aquellos que parecen hallarse indispuestos para el mismo, para que ello lo atribuyan al poder divino, y «para que nadie pueda gloriarse ante Dios»[8], como se dice en I *Corintios* I, 29.

---

8 Cfr. SAN AGUSTÍN: *Sermo 47*, cap. 9, n. 13 (PL 38, 303).

ARTÍCULO 5

Si para la profecía se requiere la rectitud de costumbres[1]

Y parece que sí:

1. Pues en *Sabiduría* VII, 27 se dice de la sabiduría de Dios que: «a través de las naciones se derrama en las almas, haciendo amigos de Dios y profetas». Pero no son amigos de Dios sino aquellos en quienes existe rectitud de costumbres, de acuerdo con *Juan* XIV, 23: «el que me ama, cumplirá mis mandamientos». Por tanto, también aquel que no tiene rectitud de costumbres no puede ser constituido profeta.

2. La profecía es un don del Espíritu Santo, pero el Espíritu Santo no habita en un pecador, como se desprende de *Sabiduría* I, 5: «el Espíritu Santo huye de la disciplina fingida». Luego, el don de profecía no puede existir en el pecador.

3. Una acción de la que no cabe mal uso, no la puede realizar un pecador. Ahora bien, nadie puede usar mal de la profecía: pues el acto de profecía proviene del Espíritu Santo, y si alguien hiciera mal uso de la profecía, el acto de pecado y el acto del Espíritu Santo serían un mismo acto, lo que no puede ser. Por eso la profecía no puede realizarla un pecador.

4. Dice el Filósofo[2] en su obra *Sobre el sueño y la vigilia* que «si la adivinación de los sueños es un don divino, no es conveniente otorgarla a cualquiera, sino sólo a los hombres óptimos». Pero consta que la profecía es un don divino. Luego, el don de profecía sólo se concede a los hombres óptimos.

---

1 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 172, a. 4; *Lect. super Iohan*. cap. 11, lect. 7.

2 ARISTÓTELES: *De somno et vigilia*, cap. 1 (462b 20).

5. Dice Platón[3] que llevar a cabo lo *mejor* es propio del que es *bueno*. Ahora bien, es *mejor* que la profecía se presente en el hombre bueno que el malo. Y como Dios es *bueno*, por eso nunca dará el don de la profecía a los malos.

6. Las operaciones divinas se asemejan a las operaciones naturales; por eso es que Dionisio[4], en el cap. IV de *Sobre los nombres divinos*, dice que la bondad divina es como un rayo de sol, debido a que produce un efecto parecido al de éste último. Pero tratándose de las operaciones naturales, algunas operaciones se presentan más en los mejor dispuestos: como, por ejemplo, los cuerpos más expuestos al sol son más iluminados. De la misma manera, estando el hombre bueno mejor dispuesto que el malo para recibir el don de la profecía, parece que este don debería darse mucho más a los buenos que a los malos. Pero no a todos los hombres buenos se le da, luego, a ningún malo debería dársele.

7. La gracia se otorga para elevar la naturaleza. Pero debe elevarse más la naturaleza de los buenos que la de los malos. Luego, la gracia de la profecía debe darse más a los buenos que a los malos. Y así se concluye lo mismo que en la objeción anterior.

Pero en contra:

1. Está el hecho de que existió un profeta llamado Balaam, de quien se dice que fue malo[5].

2. En *Mateo* VII, 22-23 dicen los condenados: «Señor, ¿acaso no hemos profetizado en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los

---

[3] PLATÓN: *Timeo*, según la traducción de Calcidio, 1 (ed. J. H. Waszink, 22, 18). Cfr. además: PSEUDODIONISIO: *De divinis nominibus*, cap. 4, § 19 (PG 3, 716 B), según traducción de Eriúgena (Dion. 234), y sobre todo SAN BUENAVENTURA: *Super Sent*., I, d. 44, a. 1, q. 2, *sed contra* 2; así como SANTO TOMÁS: *Super Sent*., I, d. 44, q. 1, a. 1, arg. 1.

[4] PSEUDODIONISIO: *De divinis nominibus*, cap. IV, § 1 y 4 (PG 3, 693 B y 697 B; Dion. 146 y 162).

[5] Cfr. *Glossa ordin*. a *Números* XXII[20], como refiere SANTO TOMÁS en *Summa Theologiae*, II-II[ae], q. 172, a. 6, *sed contra*.

demonios», etcétera. Luego, la profecía puede presentarse en los malos.

3. El que no posee caridad es malo. Pero la profecía puede darse en alguien que no posea caridad, como se dice en I *Corintios* XIII, 2: «Si tuviera todo el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia, mas no tengo caridad, nada soy». Luego, la profecía puede darse en un pecador.

RESPUESTA: Debe decirse que la bondad del hombre consiste en su caridad, a través de la cual se une a Dios. Por eso, todo aquello que puede darse sin caridad, puede presentarse de manera común tanto en los buenos como en los malos: en efecto, el valor de la bondad divina es tal que ayuda a que tanto los buenos como los malos consigan su propósito, y por eso aquellos dones que no tienen una dependencia necesaria respecto de la caridad, se conceden por igual tanto a buenos como a malos. Ahora bien, la profecía no tiene una relación necesaria respecto a la caridad debido a dos razones: *primero*, porque la profecía pertenece al entendimiento, mas la caridad pertenece al afecto; y como el intelecto es anterior al afecto, tampoco la profecía y otras perfecciones del intelecto dependen de la caridad, y por esta razón, la fe, la profecía, la ciencia y otras cosas semejantes, pueden presentarse tanto en los buenos como en los malos. *Segundo*, porque la profecía se concede a alguno por causa de utilidad para la Iglesia[6], y no para provecho personal de aquel a quien se concede dicho don; y como alguien con dicho don puede ser útil en algo para la Iglesia, aunque no sea bueno como aquel que está unido a Dios por la caridad, por eso la profecía, los milagros, los ministerios eclesiásticos, y otras cosas semejantes que se confieren para utilidad de la Iglesia, *algunas veces*se presentan en aquellos que carecen de caridad, única cosa que hace buenos a los hombres.

Sin embargo, entre los pecados con los que se pierde la caridad, hay algunos que impiden el *uso* de la profecía, y otros que no lo im-

[6] Cfr. *Corintios*, XII[7], como se ha dicho más atrás en el art. 2, *corpus* de esta misma obra.

piden: en efecto, dado que los *pecados carnales* apartan completamente la mente de las cosas espirituales, cuando alguien está sometido a los pecados carnales, se vuelve inepto (=no apto) para profetizar, ya que para la revelación profética se requiere una mente sumamente concentrada en las cosas espirituales. Pero como los pecados espirituales no impiden que la mente se ocupe de lo espiritual, por ello se puede ser profeta estando sometido a los vicios espirituales, pero no a los vicios carnales ni a fuertes preocupaciones por el siglo, mediante las cuales se aparta la mente de las cosas espirituales. Y por eso dice Maimónides[7] que lo que caracteriza al falso profeta es que se ocupa de los deseos y preocupaciones por el siglo. Todo lo cual se halla de acuerdo con lo que se afirma en *Mateo* VII, 15: «guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestiduras de ovejas, mas por dentro son lobos rapaces», y también con lo que se dice después: «por los frutos de ellos los conoceréis», es decir, «por lo que nos es manifiesto de ellos» como dice la glosa ordinaria, refiriéndose con ello, principalmente a los pecados carnales: pues los pecados espirituales no son evidentes.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que la sabiduría se allega al alma de dos maneras: de un modo, cuando es la sabiduría misma de Dios la que habita en el alma, y así es como el hombre se vuelve santo y amigo de Dios; de otro modo, sólo en cuanto a su efecto, y de este segundo modo no es necesario que nos convierta en santos o en amigosde Dios, que es como se allega a la mente de los malos a los cuales vuelve profetas.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que aunque la profecía sea un don del Espíritu Santo, el Espíritu Santo no habita en el que tiene el don de profecía, sino sólo en el que tiene el don de la caridad, por lo que la objeción no procede.

3. A LO TERCERO debe decirse que nadie puede usar mal de la profecía, de modo que el acto de profecía mismo, en cuanto tal, sea malo: pues cuando alguien ordena un acto de profecía hacia el mal, el acto de profecía mismo es bueno y proviene del Espíritu Santo, pero

---

7 Lo dice en *Dux neutrorum*, II, c. 41.

la ordenación de dicho acto hacia un fin indebido no proviene del Espíritu Santo, sino de la voluntad perversa del hombre.

4. A LO CUARTO debe decirse que la intención del Filósofo es señalar que aquello que se nos da por voluntad divina depende de la voluntad del dador, la cual no puede ser irracional. Por eso si la previsión del futuro por medio de los sueños fuera otorgada por Dios, ocurriría que dicho don no sería otorgado a cualquiera. Pero esto no ocurre, ya que en cualquiera se realiza tal adivinación, lo cual muestra que la adivinación por medio de los sueños es natural. En cambio, tratándose del don de profecía encontramos que no se otorga a cualquiera, ni a quienes se hallen o no dispuestos para ello, sino sólo a aquellos a quienes la voluntad divina haya elegido. Además, quienes de suyo no sean buenos u óptimos esencialmente, pueden ser buenos «instrumentos» de la obra divina, para que por medio de ellos sea ejecutado el oficio profético, según convenga a la sabiduría divina.

5. A LO QUINTO debe decirse que se muestra que Dios es bueno por el hecho de que no sólo sabe tratar bien a los buenos sino también a los malos: por eso mismo, nada de su suma bondad quedaría derogada si se sirviese de profetas malos para llevarse a cabo un buen oficio profético.

6. A LO SEXTO debe decirse que no todo el que es bueno es más apto para profetizar que el que es pecador, ya que algunos hombres que carecen de caridad poseen mentes aptas para percibir cosas espirituales, puesto que están libres de cosas terrenas y carnales, y están dotados de un intelecto naturalmente claro. Por el contrario existen quienes poseen caridad, pero al estar envueltos en cosas terrenas y carnales, carecen de un intelecto naturalmente perspicaz. Por eso en ocasiones, por éstas y otras razones similares, el don de profecía se da a algunos hombres malos, pero no a algunos hombres buenos.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que la gracia de la profecía eleva la naturaleza del hombre, no para que éste alcance la gloria directamente, sino para ser útil a otros hombres. En cambio en los buenos, la gracia santificante eleva más su naturaleza para que alcancen la gloria, por tanto, el argumento no es concluyente.

ARTÍCULO 6

Si los profetas pueden ver en el «espejo de la eternidad»[1]

Y parece que así es:

1. Porque en *Isaías* XXXVIII, 1 se dice que el profeta Isaías dijo a Ezequías: «Dispón de tu casa, porque vas a morir», lo cual explica la *Glosa* diciendo que: «los profetas leen en el libro mismo de la presciencia divina, en donde se han escrito todas las cosas». Pero el libro de la presciencia divina no parece ser otra cosa que el «espejo de la eternidad», en el que resplandecen todas las formas de las cosas desde la eternidad. Luego, los profetas ven en el «espejo de la eternidad».

2. *Alguno podría replicar* que cuando se dice que los profetas leen el libro de la presciencia, o que ven en el «espejo de la eternidad», ello no significa que materialmente vean el libro o el espejo mismos, sino sólo causalmente, es decir que el conocimiento profético que poseen deriva de dicho libro o espejo. *Pero contra ello*: cuando se dice que el profeta ve en el «espejo de la eternidad» o que lee en el libro de la presciencia divina, se está atribuyendo a los profetas un conocimiento privilegiado. Pero el que del libro de la presciencia divina o del «espejo de la eternidad» derive algún conocimiento [en

---

1 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 173, a. 1; *Super Is*. cap. 1 y 6. El «espejo de la eternidad» es el nombre con que otros llaman a la presciencia divina. Cfr. *Sed contra* 1, en este mismo artículo. Pero para entender mejor lo que significa dicha expresión es preciso leer lo que SANTO TOMÁS afirma al respecto en la respuesta al presente artículo, en donde distinguirá los dos sentidos que encierra el «espejo de la eternidad», pues sólo de acuerdo con uno sólo de ellos es posible que los profetas vean en dicho espejo, que es precisamente de lo que depende la respuesta al problema que aparece en el título de este artículo. La misma cuestión es tratada con amplitud por GUILLERMO EL ALTISIODORENSE en su *Summa aurea*, II, tr. 6, c. 1 (f. 48ra).

este caso, el profético] no constituye ningún conocimiento privilegiado, ya que todo conocimiento humano deriva justamente de ahí, como se desprende de lo que dice Dionisio[2] en el cap. VII *Sobre los nombres divinos*. Luego, no se dice que los profetas vean en el «espejo de la eternidad» como si lo que ven derivara de él, sino como si viendo en él, vieran además otras cosas.

3. Ninguna cosa puede verse sino ahí donde está. Pero los futuros contingentes que ven los profetas, atendiendo a su verdad inmutable, no están sino en la presciencia divina misma. Luego, los profetas sólo los ven en la presciencia divina misma, y así se concluye lo mismo que en el argumento anterior.

4. *Alguno podría replicar que* los futuros contingentes existen primordialmente en la presciencia divina, pero que de ahí se derivan por medio de algunas especies hacia la mente humana, en este caso, la del profeta. *Pero contra ello* está que todo lo que es recibido por alguno, está en el recipiente al modo de éste último[3], y no al modo de lo recibido. Pero la mente del profeta es mutable, luego, en ella no pueden ser recibidos los futuros contingentes inmutablemente.

5. Aquello que es propio del conocimiento divino no puede ser conocido sino en Él. Pero conocer el futuro es propio de Dios, como se desprende de lo que aparece en *Isaías* XLI, 23: «Anunciad lo que ha de suceder para que sepamos que vosotros sois dioses». Luego, los profetas no pueden ver los futuros contingentes sino en Dios.

6. Dice Avicena[4] que algunas veces la mente del hombre se eleva tanto que «alcanza el ámbito de la presciencia». Pero la mayor eleva-

---

[2] PSEUDODIONISIO: *De divinis nominibus*, cap. VII, §2 (PG 3, 868 B; Dion. 390).

[3] Esta famosa sentencia («*quidquid recipitur*, *secundum modum recipientis recipitur*»), que aparece formulada por diversos autores de distinta manera (v.g. otra formulación sería: «*omne quod est in aliquo consequitur id in quo est*» se halla suficientemente localizada en las siguientes obras: PROCLO: *Liber de causis*, q. 24, a. 8, arg. 6 [comm. 10 (9) y 12 (11)]; PSEUDODIONISIO: *De divinis nominibus*, cap. 4, §1 (PG 3, 693 B; Dion. 146); *De cael. hier*., cap. 12, §2 (PG 3, 293 A; Dion. 937); BOECIO: *De consolat. phil*., V, pr. 4 (PL 63, 848 C). Del mismo SANTO TOMÁS cfr.: *In II Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, arg. 3.

[4] Mejor dicho, ALGAZEL: *Metaph*., II, tr. 5 9 (ed. Muckle, 196). Cfr. además: AVICENA: *Metaph*., IX, c. 7 (f. 107^ra B).

ción de la mente humana se da con el conocimiento profético. Luego, parece que con éste se alcanza el ámbito de la presciencia de tal suerte que puede verse el futuro con la presciencia misma.

7. El fin de la vida humana consiste, como dicen los filósofos[5], en que el hombre alcance con su mente un ámbito superior, que es el ámbito de las sustancias inteligibles. Pero sería inconveniente que el hombre no alcanzara su fin propio, luego, el hombre alcanza a veces con su mente a las sustancias inteligibles, de las que la mayor es la esencia divina, en la que brillan todas las cosas. Y como entre los hombres, es el profeta quien principalmente posee una mente elevada, puede éste alcanzar con su mente la esencia divina, que parece ser «espejo de la eternidad».

8. Si existiesen dos espejos, de los cuales uno fuese superior y el otro inferior, y del espejo superior proviniesen las imágenes que aparecen en el inferior, no se podría decir que aquel que ve en el espejo inferior unas especies, las vea en el espejo superior, no obstante la visión que tiene derive de algún modo del espejo superior. Pero las especies de las cosas futuras que existen en la mente del profeta provienen de la mente divina, así como lo que aparece en el espejo inferior proviene del espejo superior. Por tanto, del hecho de que el profeta vea en su mente las especies recibidas de la mente divina, no debe decirse que ve en la mente divina sino en la propia mente. Pero la mente propia no es un «espejo de la eternidad», sino un espejo temporal. Por tanto, si los profetas sólo ven en la mente propia, no se diría que ven en un espejo eterno, sino en uno temporal, aunque lo que vean derivara de uno eterno.

9. *Alguno podría replicar* que no sólo es posible ver las cosas iluminadas por el sol, sino también al sol mismo, por cuya luz son visibles aquéllas. *Pero contra ello* está que en el sol no aparecen las imágenes de las cosas por él visibles, pues ello parece más bien ser propio de un espejo. Luego, parece que ver en el sol no es como ver en un espejo.

---

5 Se refiere a Avicena y Algazel, apenas mencionados.

10. La visión por la que se ve a Dios como objeto de bienaventuranza es más noble que aquélla por la que es visto como esencia de las cosas, porque la primera nos hace felices, mas no la segunda. Pero para ver a Dios como objeto de bienaventuranza, el hombre puede en el estado de la vida presente, elevarse mediante una gran elevación, cuando su mente se aparta completamente de los sentidos, como ocurre en el arrobamiento. Luego, la mente del profeta, mediante una menor elevación, y sin arrobamiento alguno, puede elevarse hasta ver la esencia divina, como especie de las cosas, y así, el profeta puede ver en el «espejo de la eternidad».

11. La semejanza entre la esencia divina en sí misma y cualquier otra cosa es menor que la semejanza de una cosa con otra, porque la distancia entre Dios y una creatura, es mayor que la que hayentre una creatura y otra creatura. Pero alguien puede ver a Dios como especie de una creatura, sin verlo como especie de otra, de lo contrario, sería necesario que todos los que ven a Dios conocieran todas las cosas. Por tanto, alguien puede verlo como especie de ciertas cosas, sin ver la esencia de Dios en sí misma. Luego, quienes no ven a Dios en su esencia pueden ver en el «espejo de la eternidad», y esto es lo que parece ser propio de los profetas.

12. Dice San Agustín[6] en *Sobre la Trinidad*, que las mentes de algunos pueden ser elevadas a tan grandes alturas, que desde la suprema cumbre de todas las cosas pueden admirar las razones inmutables. Pero parece que son las mentes de los profetas las que se elevan a mayores alturas. Luego, parece que aquello de lo que profetizan, lo ven desde la suprema cumbre de todas las cosas, es decir, desde la esencia divina, y así es como ven en el «espejo de la eternidad».

13. No puede haber juicio de una cosa a no ser a partir de aquello que es superior a ella, como se desprende de lo que afirma San Agustín[7] en *Sobre la verdadera religión*. Pero aquello de lo que juzgan los profetas son las verdades inmutables de las cosas. Luego, no puede ser que juzguen de ellas a partir de algo temporal y mutable, sino a

---

6 San Agustín: *De Trinitate*, IV, c. 17 (PL 42, 903).

7 San Agustín: *De vera religione*, cap. 31 (PL 34, 147).

partir de una verdad inmutable que es Dios mismo, y así se concluye lo mismo que en la objeción anterior.

Pero en contra:

1. Sobre aquello de *Lucas* X, 24: «Porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron» explica la *Glosa* que: «los profetas y los hombres justos vieron de lejos y confusamente la gloria de Dios a través de un espejo ». Pero quien ve en la presciencia eterna misma no ve confusamente. Luego, los profetas no vieron en la presciencia divina, a la que algunos llaman «espejo de la eternidad».

2. Dice San Gregorio[8] en su *Homilía a Ezequiel* que: «Mientras vivimos en esta carne mortal, nadie progresa tanto en la virtud de la contemplación, que pueda fijar los ojos del alma en el resplandor mismo de la luz infinita; pues de ningún modo se ve al Dios omnipotente en su claridad propia; pero el alma presiente algo bajo ella, con lo que va rectificando y avanzando, hasta llegar más tarde a la gloria de su visión. Y así, en efecto, el profeta Isaías, al declarar que había visto al Señor, diciendo: "Y vi al Señor sentado sobre su trono alto y sublime", añade después que: "y las cosas que estaban debajo de él (sus haldas) henchían el templo", porque habiendo avanzado la mente en su contemplación, ya no contempla lo que Él mismo es, sino lo que hay bajo Él». De esto se desprende que ni Isaías, ni los otros profetas vieron en el espejo de la eternidad.

3. Ningún hombre malo puede ver en el espejo de la eternidad. Por eso se dice en *Isaías* XXVI, 10 que: «desaparezca el impío, para que no vea la gloria de Dios»[9]. Pero algunos hombres malos son profetas[10], luego, la visión profética no alcanza el espejo eterno.

4. Los profetas poseen conocimiento distinto de las cosas que ven proféticamente. Pero el espejo eterno, siendo completamente uniforme, no parece ser tal que en él pueda tenerse un conocimiento distin-

---

8 SAN GREGORIO MAGNO: *Super Ezechielem*, II hom., secunda pars (PL 76, 956 A).

9 Cfr. con respecto a esta cita: *San Gregorio Magno*: *Moral.*, IV, c. 11 (PL 75, 648 C).

10 *Vid. supra*, a. 5, *sed contra* 1.

to de múltiples cosas. Luego, la visión profética no alcanza el espejo eterno.

5. Lo visto en el espejo no se ve que esté unido al observador sino que está en el espejo a cierta distancia de ella. Pero el espejo de la eternidad está unido a la mente del profeta, ya que Dios mismo está en todo por esencia. Luego la mente del profeta no puede ver en el espejo eterno.

RESPUESTA. Debe decirse que el espejo» propiamente hablando es una cosa material. Pero la palabra espejo también puede aplicarse a las cosas espirituales por su semejanza con el espejo material: por ejemplo, una cosa espiritual se considera espejo cuando se trata de algo en lo que pueden ser representadas otras cosas, tal como en un espejo material aparece la forma de las cosas que en él se ven. Así, pues, algunos[11] dicen que la mente divina es un espejo porque en ella resplandecen las razones de todas las cosas, y se le suele llamar *espejo de la eternidad* debido a que es eterno y posee la eternidad. Además dicen que este espejo puede verse de dos maneras: a) o bien *en su esencia* en cuanto que es el objeto de la bienaventuranza, y de esta manera sólo puede ser visto por los bienaventurados, es decir, absolutamente, o relativamente como en el arrebato místico; b) o bien en cuanto que en él se reflejan las demás cosas, que es como se ve propiamente *en un espejo*, y es de este modo como dicen que el espejo de la eternidad fue visto por los ángeles antes de su bienaventuranza, y como es visto por los profetas.

Pero esta opinión no parece ser razonable debido a dos cosas: *primero*, porque las especies mismas de las cosas que aparecen en la mente divina no son otra cosa distinta de la esencia divina, sino que estas especies o razones se distinguen en la misma como diversos

---

[11] Como FELIPE EL CANCILLER: *Summa de bono*, según Ms. Vat. lat. 7669, f. 71[ra-b], citado por la edición crítica leonina a las *Quaestiones disputatae de veritate*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, tomus XXII, vols. 1-3, Editori di San Tommasso, Roma, 1975-1976, 387.

aspectos de ella; por tanto conocer la esencia divina y las especies que aparecen en ella no es otra cosa que conocerla en sí y referida a algo, respectivamente.

Ahora, es anterior conocer algo en sí mismo, a conocerlo por comparación con otro. Por esto la visión por la que se ve a Dios como especie de las cosas, presupone a aquélla por la que se le ve como esencia en sí, es decir, como objeto de la bienaventuranza. Por eso es imposible que alguien vea a Dios en cuanto especie de las cosas y no le vea en cuanto objeto de bienaventuranza[12].

Segundo, la especie de algo se encuentra en otro de dos maneras: de un modo, como preexistente a la cosa respecto de la cual es especie suya, o bien como lo que resulta de la presencia de una cosa. Ahora bien, aquello (Dios) en lo que aparecen las especies de las cosas como *preexistentes* a esas mismas cosas no puede llamarse propiamente espejo, sino más bien *ejemplar*[13]. En cambio, *espejo* puede llamarse a aquello en lo que se reflejan las imágenes resultantes de las cosas mismas. Por tanto, puesto que en Dios preexisten las especies o razones de las cosas, es por ello que *en ningún lugar se encuentra que hayan dicho los santos que Dios sea el espejo de las cosas*, *sino más bien que las cosas creadas son espejo de Dios*, como se dice en I *Corintios* XIII, 12: «ahora mismo vemos a Dios a través un espejo confusamente»; y así también se dice que el Hijo es espejo del Padre porque aquél recibe de éste la especie de la divinidad, de acuerdo con lo que se dice en *Sabiduría* VII, 26: «Pues es el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha de la majestad de Dios».

---

12 La idea es más completa en *Summa Theologiae* II-II^{ae}, q. 173, a. 2, c.: «Es imposible que alguien vea las razones de las criaturas en la esencia divina sin ver la esencia divina misma, ya porque la misma esencia divina es la razón de todo lo que sucede, y la razón ideal no añade nada a la esencia divina excepto la relación con las criaturas, o bien porque es anterior el conocer algo en sí mismo –como es conocer a Dios como objeto de la bienaventuranza– a conocerlo por comparación con otro –como sería conocerlo por las razones de las cosas que hay en Él».

13 Es decir que aquello (el ejemplar) es la causa (ejemplar) de éstas: es decir que en el ejemplar se hallan las especies de las cosas con respecto a las cuales el ejemplar es ejemplar.

Por consiguiente, cuando los doctores dicen que los profetas ven en el espejo de la eternidad, no quiere decir que vean a Dios eterno mismo como espejo de las cosas, sino que en las creaturas ven el reflejo de la eternidad divina, de modo que por espejo de la eternidad se entiende, no lo que es eterno, sino lo que refleja eternidad. Por esto, afirma Boecio[14] que corresponde a Dios conocer con toda certeza el futuro, como si fuera presente, porque su mirada tiene dimensión de eternidad: es total y simultánea, así que de una sola mirada llega a todas las épocas y a todos los sucesos que en ellas se producen. Por consiguiente, dado que de esta mirada divina resulta en la mente del profeta un conocimiento del futuro por medio del *lumen propheticum* y de las especies mediante las cuales logra verlo, a dichas especies simultáneamente con el *lumen propheticum* también suele llamárseles *espejo de la eternidad*, porque reflejan lo que Dios ve, ya que gracias a ellas (*lumen* y especies) el profeta mira atentamente, con ojos de eternidad, los sucesos futuros en el presente.

Así, pues, debe concederse que sólo desde ésta última perspectiva puede el profeta ver en el espejo de la eternidad, y no de acuerdo con quienes consideran que ello equivale a ver un espejo eterno[15], que es a lo que parecen referirse las objeciones señaladas en la primera parte; por lo que es a ellas a las que debemos responder en primer lugar.

1. A LO PRIMERO, se dice que los profetas leen en el libro de la presciencia divina atendiendo al hecho de que una vez que el profeta ha leído el libro de la presciencia divina, se produce en la mente del profeta un conocimiento del futuro, de la mismaforma en que por la lectura de cualquier libro, en la mente del lector se produce cierta noticia de aquello que vendrá escrito después. Pero una vez que ha leído el libro de la presciencia divina, el profeta no puede ver la presciencia misma de Dios, como aquel que lee en un libro material, ve el libro material. También puede decirse que así como la noticia que se produce en la mente del profeta se le considera *espejo de la eterni-*

---

14 BOECIO: *De consol. phil.*, V, pr. 6 (PL 63, 859 A).

15 Es decir, a Dios.

dad, es decir que refleja eternidad, así también puede considerársele al libro de la presciencia divina por una razón equivalente.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que aunque todo conocimiento derive de la presciencia divina, no todo conocimiento es reflejo de ella a un punto tal que en razón de la eternidad pueda conocer lo futuro en el presente. Por lo que no puede llamarse a cualquier conocimiento «espejo de la eternidad», sino que éste se manifiesta justamente con el conocimiento privilegiado que tienen los profetas.

3. A LO TERCERO debe decirse que los futuros contingentes, atendiendo a su verdad inmutable, están originalmente en la mente divina, pero de ahí fluyen hacia la mente del profeta. Y así el profeta puede en revelación conocer los futuros inmutables.

4. A LO CUARTO debe decirse que, por una parte, la forma sigue el modo de ser del recipiente, toda vez que tiene su ser en el sujeto recipiente: pues existe material o inmaterialmente, uniforme o múltiplemente conforme se lo exige el sujeto recipiente. Pero, por una vez recibida, la forma lleva al sujeto recipiente al modo propio de ella, toda vez que las notas que pertenecen a la forma le son comunicadas al sujeto recipiente. Así, pues, el sujeto recipiente es perfeccionado y dado a conocer mediante la forma, y de esta manera, el cuerpo corruptible se vuelve inmortal por participar de la gloria de la inmortalidad. De modo semejante, también la mente del profeta es elevada hacia la visión inmutable de cosas mutables porqueirradia hacia ella la verdad inmutable.

5. A LO QUINTO, debido a que el conocimiento de los futuros le pertenece propiamente a Dios, el conocimiento de los futuros no puede ser recibido sino por Dios. Sin embargo, no es necesario que vea a Dios mismo todo aquel que conoce los futuros por Dios.

6. A LO SEXTO debe decirse que, de acuerdo con Avicena, la mente del profeta alcanza el ámbito de la presciencia o de las inteligencias superiores, sin que necesariamente vea a tales inteligencias, sino que por irradiación de éstas se hace partícipe de la presciencia de las mismas.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que también de acuerdo con la fe, el fin de la vida humana consiste en que el hombre alcance con su men-

te un ámbito superior. Pero a este fin se llega sólo con la vida eterna, no en el estado de la presente vida.

8. A LO OCTAVO debe decirse que aunque el espejo en que ve el profeta sea temporal, es reflejo de la eterna presciencia de Dios: es en este sentido como ve en el espejo de la eternidad.

9. A LO NOVENO debe decirse que aunque el sol no pueda ser espejo de las cosas por él visibles, éstas, de cierto modo, pueden considerarse espejo del sol dado que en ellas resplandece la claridad del sol. De este modo también el conocimiento que habita en la mente del profeta puede ser considerado espejo de la eternidad.

10. A LO DÉCIMO debe decirse que es más perfecta la visión por la que vemos a Dios como especie de las cosas que aquélla por la que lo vemos como objeto de la bienaventuranza porque la primera presupone a la segunda y muestra ser más perfecta que ella: pues quien en la causa puede ver sus efectos ve con más perfección que aquel que sólo ve la esencia de la causa.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que la relación entre Dios y una creatura, no presupone la relación de Dios con otra creatura, así como la relación de Dios con una creatura presupone la misma esencia de Dios absolutamente, y así el argumento no es concluyente. [no se entiende].

12. A LO DECIMOSEGUNDO debe decirse que las palabras de San Agustín no se refieren a la visión que tienen los profetas, sino a la visión que tienen los santos en la bienaventuranza, y a la que tienen aquellos que en el estado de la presente vida, logran ver lo que lo santos, como ocurrió con el arrebato de San Pablo.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que los profetas juzgan sobre la verdad inmutable de las cosas futuras partiendo de la verdad increada, no porque la vean sino porque son iluminados por ella.

1-3. Por lo que toca alas objeciones presentadas EN CONTRARIO, las concedemos siempre que se refieran a que no es posible que los profetas vean a Dios mismo, si bien es cierto que pueden ver en el «espejo de la eternidad» sólo en el sentido al que ya nos hemos referido en la respuesta.

4-5. Sin embargo, las últimas dos objeciones no concluyen con corrección, porque aunque Dios sea completamente uniforme, de él puede recibirse un conocimiento distinto de las cosas en virtud de que es la razón de ser de cualquier cosa. De modo semejante, aunque sea posible trasladar el sentido de espejo, de las cosas materiales a ciertas cosas espirituales, dicha traslación de sentido no abarca todas las condiciones del espejo material al punto que cualquiera de ellas sean aplicables al espejo espiritual, sino que sólo se atiende a la semejanza entre ambos.

ARTÍCULO 7

Si en la revelación profética se imprimen,por voluntad divina, nuevas especies de las cosas, o sólo una luz intelectual, en la mente del profeta[1]

Y parece que sólo una luz intelectual

1. Pues como dice la *Glosa* de Pedro Lombardo[2] a *II Corintios* XII, 2, alguien se considera profeta por la visión intelectual que tiene. Pero la visión intelectual no es acerca de las cosas porsus *semejanzas*, sino por sus *esencias*, como ahí mismo[3] se dice. Luego, con la visión profética no hay *especies* en la mente del profeta.

2. El intelecto realiza la abstracción removiendo la materia y las condiciones materiales[4]. Luego, si con la visión intelectual que tiene el profeta se formaran algunas semejanzas, éstas no tendrán mezcla alguna de materia ni de condiciones materiales. Luego, mediante ellas el profeta no podría conocer los particulares sino sólo los universales.

3. De aquellas cosas sobre las cuales hay revelación profética, los profetas tienen algunas especies en su mente. Por ejemplo Jeremías, que profetizaba el incendio de Jerusalén[5], tenía en su alma la especie percibida sensiblemente de dicha ciudad, así como la del fuego que-

---

[1] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II[ae], q. 173, a. 2; *Super Isaias* cap. 1; *Super I Cor*. cap. 14, lecc. 1.

[2] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a II *Corintios* XII, 2 (PL 192, 81 B), citada por SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad litteram*, XII, c. 9 (PL 34, 461).

[3] En PEDRO LOMBARDO (PL 192, 81A) y en SAN AGUSTÍN (*Super Genesim ad litteram*, XII, c. 6: PL 34, 458).

[4] AVICENA: *De anima*, II, c. 2 (f. 6[vb]).

[5] *Jeremías*, I, 13.

mante que varias veces había visto. Así, pues, si de estas mismas cosas se imprimieran por voluntad divina en la mente del profeta otras especies, seguiríase que existirían dos formas de una misma cosa en el mismo sujeto: lo cual resulta inconveniente.

4. La visión por la que se ve la *esencia* divina es mejor que aquélla por la que se ven las *especies* de las cosas. Pero la visión por la que se ve la esencia divina no basta para tener conocimiento de alguna cosa: de lo contrario, los que ven la esencia divina verían todas las cosas. Luego tampoco las especies impresas en la mente del profeta podrán conducir al profeta al conocimiento de las cosas.

5. Aquello que alguien puede producir por virtud propia no es necesario que lo realice el profeta con intervención divina. Pero quienquiera puede producir en su mente las especies de cualesquiera cosas mediante su facultad imaginativa, la cual compone y divide las imágenes tomadas de las cosas. Por eso no es necesario que por voluntad divina se impriman las especies de algunas cosas en la mente del profeta.

6. La naturaleza actúa por el camino más corto que puede[6], y con mayor razón Dios, quien al actuar, opera aún con mayor orden. Pero el camino por el que se llega al conocimiento de ciertas cosas a partir de las especies que están ya en el alma del profeta es más corto que a partir de una nueva impresión de especies pertenecientes a esas mismas cosas. Luego, no parece que tenga lugar una nueva impresión de especies.

7. Tal como dice la *Glosa* de San Jerónimo[7] sobre *Amós* I, 2, los profetas se sirven de las semejanzas de las cosas con las que están familiarizados. Pero ello no sería así si la visión profética de esas cosas se realizara mediante especies impresas de nuevo[8]. Por tanto,

---

6 «Natura operatur breviori via qua potest»: sentencia común a varios autores de la Edad Media, como v.g. SANTO TOMÁS DE AQUINO justamente: *In Sententiarum*, III, d. 23, q. 3, a. 4, qc. 3, *sed contra* 1; IV, d. 2, q. 1, a. 4, qc. 1, arg. 1; SAN ALBERTO MAGNO: *In Sententiarum*, III, d. 12, a. 4, arg. 3; III, d. 23, a. 9, arg. 2.

7 SAN JERÓNIMO: *Comment. in Amos* (PL 25, 993 A-B).

8 Pues entonces la vida anterior no intervendría para nada.

no se imprimen en el alma del profeta nuevas especies, sino sólo una luz profética.

Pero en contra:

1. La facultad visiva no está determinada al conocimiento de determinada cosa visible por la luz, sino por una especie visible. De modo semejante, el intelecto posible no está determinado a conocer lo inteligible por la luz del intelecto agente, sino por una especie inteligible. Luego, estando determinado el conocimiento profético a conocer algo que antes no conocía, parece que no basta la iluminación sino que también es necesaria la impresión de ciertas especies.

2. Dice Dionisio[9] en su tratado sobre la *Jerarquía celeste* que «no nos es posible ver con toda claridad la luz de Dios, sino atenuada por una variedad de velos divinos». Pero llama[10] velos a las imágenes. Luego, al profeta no se le infunde la luz inteligible sino mediante especies imaginativas.

3. En todos los profetas, la infusión de la luz es uniforme. Pero no todos los profetas reciben un conocimiento uniforme, ya que algunos profetizan sobre lo presente, algunos sobre lo pasado, y otros sobre lo futuro, como dice la *Glosa* de San Gregorio[11] a las palabras con que comienza el libro de *Ezequiel*. Luego, no sólo les es infundida luz a los profetas, sino que también se imprimen en ellos ciertas especies mediante las cuales es posible distinguir los diversos conocimientos que reciben.

4. La revelación profética se realiza cuando en el profeta sucede un habla interior por medio de Dios o por medio de un ángel. Esto es evidente a quien revisa los escritos de todos los profetas. Pero toda habla se realiza mediante ciertos signos. Luego, la revelación profética se realiza mediante ciertas semejanzas.

---

9 PSEUDODIONISIO: *Cael. Hier.*, cap. 1, §2 (PG 3, 121 B).

10 PSEUDODIONISIO: *Cael. Hier.*, cap. 1, §3 (PG 3, 124 A).

11 SAN GREGORIO MAGNO: *Super Ezechielem*, I hom. 1 (PL 76, 786 A).

5. La visión imaginaria y la visión intelectual son superiores a la corporal[12]. Pero cuando ocurre una visión corporal sobrenaturalmente, en tal caso se presenta a los ojos del sujeto que veuna especie corporal. Como ocurrió con aquellas cosas que escribió cierta mano en la pared al rey Baltasar, según se narra en *Daniel* V, 5. Luego, con mayor razón es necesario que en la visión imaginaria e intelectual realizadas sobrenaturalmente se impriman ciertas especies.

RESPUESTA. Debe decirse que la profecía es un conocimiento sobrenatural. Mas para que haya conocimiento se requieren dos cosas: *recepción* de lo conocido, y *juicio* acerca de lo recibido, como ya se dijo en otro lugar[13]. Por eso a veces el conocimiento es sobrenatural según la recepción únicamente, otras veces sólo según el juicio, y otras veces según ambos. Ahora, si es sobrenatural según la recepción únicamente, no por ello se dice de alguien que es profeta: así como no se considera profeta al Faraón[14] que recibió noticia de una futura fertilidad y esterilidad, bajo la imagen de las vacas y de las espigas. Pero si alguien posee un conocimiento sobrenatural según el juicio o según la recepción y el juicio simultáneamente, entonces se considera que tal es un profeta.

La recepción sobrenatural puede ser según tres clases de visión[15]: a saber, a) según una visión corporal, cuando algo se manifiesta por voluntad divina a los ojos del cuerpo, como aquellas cosas que escribió cierta mano en la pared al rey Baltasar[16]; b) según una visión imaginaria, cuando por voluntad divina se manifiesta la imagen de algunas cosas a los profetas, como la olla hirviendo a Jeremías[17], y

---

12 Es decir, la de aquello que se ve con los puros ojos.

13 *De veritate*, q. 12, a. 3, ad 1m.

14 Cfr. *Génesis*, XLI ss.

15 Cfr. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a II *Cor*. XII[2] (PL 192, 80 B-C); SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad litteram*, XII, c. 24 (PL 34, 474).

16 Cfr. *Daniel*, V, 5.

17 Cfr. *Jeremías*, I, 13.

los carros y montes a Zacarías[18]; c) según una visión intelectual, cuando le son mostradas al intelecto algunas cosas que exceden su capacidad natural.

Y estando el intelecto humano en potencia natural con respecto a las formas inteligibles de todas las cosas sensibles, no habrá recepción sobrenatural, cualesquiera que sean las especies inteligibles que existan en el intelecto: tal como se presenta una recepción sobrenatural en la visión corporal cuando se observan cosas que no están formadas según su naturaleza, sino que son sólo son manifestables por voluntad divina, y como hay recepción sobrenatural en la visión imaginaria cuando se ven algunas semejanzas no tomadas de los sentidos, sino formadas por medio de alguna facultad del alma. Pues el intelecto sólo recibe sobrenaturalmente cuando ve las sustancias inteligibles mismas por su esencia, como a Dios y a los ángeles, a los que no puede alcanzar según la propia capacidad natural. Y entre estas tres recepciones sobrenaturales mencionadas, es la última la que excede el modo de ser de la profecía, por lo que se dice en *Números* XII, 6 que: «si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés, quien ve el semblante del Señor claramente y no mediante figuras ni sombras». Por eso es que ver a Dios en su esencia, así como es visto en arrebato místico o como lo ven los bienaventurados, e incluso ver otras sustancias inteligibles por su esencia, excede la visión profética. Y si por otro lado resulta que la primera recepción sobrenatural citada, es decir, la que es según una visión corporal, se halla por debajo de la profecía, pues mediante dicha recepción no es preferible el profeta a cualquiera otra persona, ya que todos pueden igualmente ver la especie formada por voluntad divina[19], entonces tendremos que la recepción sobrenatural que es propia de la profecía es la recepción de la visión imaginaria. Así, pues, todo profeta tiene: o sóloun *juicio* sobrenatural de aquello que ven otros –como lo tuvo José acerca de lo

---

18 Cfr. *Zacarías*, VI, 1.

19 Así, por ejemplo, en el caso de los signos escritos por la mano misteriosa sobre una pared, no sólo pudo verlos el rey Baltasar, sino además todas las demás personas que estaban junto con él en el banquete: cfr. *Daniel* V *ss*.

que vio el Faraón[20]–, o bien recibe un visión imaginaria y simultáneamente tiene el juicio respectivo a dicha *recepción*.

Por consiguiente, el juicio sobrenatural se da al profeta con la luz que le es infundida, por la cual su inteligencia se hace apta para juzgar, y para esto no se requieren especies. Pero para la recepción se requiere la formación de nuevas especies, de modo que: o bien se produzcan en la mente del profeta especies que antes no existían: como si a un ciego de nacimiento le fuesen infundidas las especies de los colores, o bien las especies preexistentes en su mente se ordenen y se compongan, por voluntad divina, de un modo tal que correspondan al significado de aquello que debe serle revelado al profeta. Y sólo de esta manera es como debemos conceder que la revelación profética no sólo comprende luz sino también especies, aunque a veces sólo luz.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que aunque el profeta sea considerado tal gracias a la visión intelectual que tiene, sin embargo, a la profecía no corresponde exclusivamente la visión intelectual, sino también la visión imaginaria, por la que pueden formarse especies que correspondan también a la representación de cosas singulares.

2. De lo anterior es evidente la respuesta A LO SEGUNDO.

3. A LO TERCERO debe decirse que de aquellas cosas que el profeta vio no es necesario que le sean infundidas especies nuevamente, sino sólo que a partir de las especies almacenadas en el cofre de la facultad imaginativa se produzca una agregación ordenada de las mismas que corresponda al significado de aquello que debe serle revelado al profeta.

4. A LO CUARTO debe decirse que la esencia divina, en cuanto existe de suyo, representa más vivamente una cosa que cualquier especie o imagen. Pero debido a que quien lograra verla sería superado por la eminencia de dicha esencia, puede que quien vea la esencia divina no vea todas las cosas que representa. En cambio las especies impresas en nuestra imaginación son proporcionales a nuestra propia

---

20 Cfr. *Génesis*, XLI, 44 ss.

capacidad cognoscitiva, por lo que a partir de ellas podemos llegar al conocimiento de las cosas.

5. A LO QUINTO debe decirse que así como aquel que toma el conocimiento partiendo de signos, el conocimiento de dichos signos es la vía que conduce al conocimiento de las cosas mismas, así también, por el contrario, en aquel que tiene que indicar el significado de algo valiéndose de signos, es necesario que para producirlos, tenga un conocimiento previo de la cosa cuyo significado va a revelar: pues nadie puede significar nada sobre la cosa que ignora. Por consiguiente, aunque cualquier hombre pueda producir cualquier clase de imágenes por virtud propia, no podría producir aquellas que se refieren al futuro de una cosa sino por aquel que tiene el conocimiento de dicha cosa, que es justamente como se produce en el profeta una visión sobrenatural de imágenes.

6. A LO SEXTO debe decirse que esas especies que preexisten en la imaginación del profeta, no bastan para dar a conocer el significado de las cosas futuras, por lo que es necesario que sean modificadas por voluntad divina.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que las especies preexistentes en la imaginación del profeta son sólo los elementos de los que se compone la visión profética manifestada por voluntad divina. De ahí que el profeta se sirva de las semejanzas de las cosas con las que está familiarizado.

Pero debido a que no siempre se produce la revelación profética acompañada de ciertas especies, como ya se dijo en la respuesta, sino que a veces comprende únicamente la infusión del puro *lumen propheticum*, es preciso responder a las razones señaladas EN CONTRARIO.

1. A LO PRIMERO debe decirse que aunque el profeta no esté determinado a conocer algo por la luz intelectual (ya que sabemos que por ésta recibe sólo el juicio sobrenatural), está determinado a conocer por las especies vistas por otro (tal como el conocimiento profético de José estuvo determinado por las especies que había visto el Faraón en sueños), o bien por las especies del profeta mismo, no vistas sobrenaturalmente.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que el profeta puede ver con claridad la luz de Dios, sin duda atenuada siempre por una variedad de imágenes, pero esto último debe entenderse, no como si siempre le sean infundidas especies, sino como si dadas unas especies preexistentes, éstas son iluminadas por la luz citada.

3. A LO TERCERO debe decirse que la revelación profética no sólo se distingue en virtud de las especies (que, o bien preexisten en el profeta mismo, o bien éste adquiere unas nuevas, tomándolas de otro o de sí mismo), sino también en virtud de la luz intelectual, que algunos perciben más plenamente que otros.

4. A LO CUARTO debe decirse que así como dice San Gregorio[21] en su *Morales*: «Dios habla a los ángeles en el hecho mismo de que muestra sus juicios[22] ocultos a los corazones de ellos», así también añade que habla a las almas santas en tanto les infunde certeza. Así, pues, el habla a que se refieren las Escrituras, por la que Dios ha hablado a los profetas, no se refiere sólo a las especies de las cosas infundidas a ellos, sino también a la luz infusa por la que la mente del profeta se cerciora de algo.

5. A LO QUINTO debe decirse que en virtud de que la visión intelectual y la imaginaria son más dignas que la corporal, por ellas no sólo vemos las cosas presentes, sino también las ausentes, mientras que con la visión corporal sólo conocemos lo presente. Y por eso, en la imaginación y el intelecto se conservan las especies de las cosas, y no en el sentido. Luego, para que la visión corporal sea sobrenatural, siempre es necesario que se produzcan nuevas especies, no así para la visión imaginaria o intelectual.

---

21 SAN GREGORIO MAGNO: *Morales*, II, cap. 7 (PL 75, 559 B).

22 « Deus ad angelos loquitur eo ipso quo cordibus eorum occulta sua *iudicia* ostendit ». En algunos manuscritos, aparece una expresión diferente: «Deus ad angelos loquitur eo ipso quo cordibus eorum occulta sua in *visibilia* ostendit» (es decir que: «Dios habla a los ángeles en el hecho de que vuelve visibles aquellas cosas que había mantenido ocultas a sus corazones»).

ARTÍCULO 8

Si toda revelación profética se produce por mediación de un ángel[1]

Y parece que no:

1. Porque, como dice San Agustín[2] en *Sobre la Trinidad*: «Algunas mentes son tan elevadas, que no ven las razones inmutables mediante un ángel, sino en la suprema cumbre de las cosas». Y parece que esto es lo que corresponde a los profetas. Luego, su revelación no se hace mediante ángel.

2. Los dones del Espíritu Santo provienen directamente (*immediate*) de Dios, como los hábitos infusos. Pero la profecía es un don del Espíritu Santo, como se desprende de I *Corintios* XII, 10, y es además cierta luz infusa. Luego proviene de Dios sin mediación de ningún ángel.

3. Profecía natural es la profecía que se produce en virtud de la propia creatura, como ya se dijo[3]. Pero el ángel es creatura. Luego la profecía no natural, es decir, la que es don del Espíritu Santo, no se realiza por mediación de un ángel.

4. La profecía se realiza conforme a la infusión de una luz, y la impresión de ciertas especies. Pero ninguna de estas dos cosas parece que pueda realizarla un ángel, porque necesitaría ser creador de la luz o de especies. Luego, la visión profética no se realiza por mediación de un ángel.

---

[1] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 172, a. 2; *Super Isaiam*, cap. 6.

[2] SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, IV, c. 17 (PL 42, 903).

[3] *Vid. supra*, art. 3.

5. En la definición de profecía[4] se dice que profecía es una revelación o inspiración «divinas». Y si fuera realizada por mediación de un ángel diría que es «angélica» y no «divina». Luego, no se hace mediante un ángel.

6. En *Sabiduría* VII, 27 se dice que la sabiduría «que pasa de generación en generación a las almas santas, crea amigos de Dios y profetas». Luego, uno se hace profeta directamente por Dios, no por mediación de un ángel.

Pero en contra:

1. Moisés parece haber sido mayor que otros profetas, según se desprende de *Números* XII, 6-7 ss., y *Deuteronomio* XXXIV, 10. Pero a Moisés le fue hecha una revelación divina por medio de ángeles. Por eso se dice en *Gálatas* III, 19 que «la ley fue promulgada por los ángeles, por mano de un mediador». Y en *Hechos* VII, 38 dice Esteban refiriéndose a Moisés que: «estuvo en medio de la asamblea en el desierto con un ángel, que en el monte Sinaí le hablaba a él, y con nuestros padres». Luego, con mayor razón, todos los demás profetas recibieron su revelación profética por mediación de un ángel.

2. Dice Dionisio[5] en su *Jerarquía celeste* que nuestros gloriosos padres lograron tener visiones divinas por mediación de influencias celestes.

3. Dice San Agustín en *Sobre la Trinidad* que todas las apariciones hechas a los padres, narradas en el Antiguo Testamento, fueron realizadas por medio de ángeles.

RESPUESTA. Debe decirse que en la revelación profética convergen dos cosas: a saber, la iluminación de una mente, y la formación

---

4 Para la definición de profecía, cfr. *Glossa* de *Pedro Lombardo* a *Salmos*, Praef. (PL 191, 58 B-C).

5 PSEUDODIONISIO: *De cael. Hier.*, cap. IV, §3 (PG 3, 180 C).

de ciertas especies en la facultad imaginativa. Por consiguiente, el *lumen propheticum* por el que es iluminada la mente del profeta, procede originalmente de Dios, pero en todo caso, para su adecuada recepción por parte de la mente humana tiene que conformarse a la luz angélica como preparación para aquél. Es decir, como la luz divina es la más simple y universal por su capacidad, no sería proporcional en esta vida, al alma humana, percibirla; a no ser que fuese adecuada y asequible a la misma por su unión con la luz angélica, que es más adecuada y proporcional a la mente humana. Pero por lo que toca a la formación de las especies en la facultad imaginativa, ésta debe atribuirse propiamente a los ángeles, ya que de todo cuerpo creado se ocupan las creaturas espirituales como dice San Agustín en *Sobre la Trinidad*. Y la facultad imaginativa se sirve de un órgano corporal. Por eso, de la formación de especies en ella se ocupan propiamente los ángeles.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que, como ya fue dicho, las palabras de San Agustín se refieren a la visión beatífica o a la visión perteneciente al arrebato místico, no a la visión profética.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que la profecía se cuenta entre los dones del Espíritu Santo en virtud de la luz que interviene en ella, y que indudablemente proviene directamente de Dios, aunque para la adecuada recepción de la misma colaboran los ángeles.

3. A LO TERCERO debe decirse que aquello que se produce en virtud de la propia creatura es de cierta manera natural. Pero lo que se produce en la creatura, no por obra de ella misma, sino en tanto movida por Dios, como si fuese instrumento de alguna operación divina, es sobrenatural. Por tanto, la profecía que tiene origen en el ángel según lo que éste mismo conozca, es una profecía natural. Pero aquélla que tiene origen en el ángel según que Dios le haya revelado algo, es una profecía sobrenatural.

4. A LO CUARTO debe decirse que el ángel no crea la luz en el intelecto humano, ni las especies en la imaginación humana, sino que la intervención angélica tiene por objeto hacer que la luz de la inspiración divinasea apta al intelecto humano, y es según esto que se dice que el ángel ilumina al hombre. Y también debido a que el ángel

tiene poder de impresionar el órgano de la imaginación, puede formar en la imaginación las visiones correspondientes al significado de la profecía.

5. A LO QUINTO debe decirse que la operación del instrumento, no se atribuye al mismo, sino al agente principal en virtud del cual actúa. Por ejemplo: el banquillo de madera no se considera efecto de la sierra sino del carpintero. De modo semejante, como el ángel no es causa de la revelación profética, sino un instrumento divino por la revelación que Dios le ha transmitido, la profecía no debe considerarse «angélica» sino «divina».

6. A LO SEXTO debe decirse que la sabiduría divina que transmite al alma, produce efectos sin mediar la intervención de los ángeles, como es el caso de la infusión de la gracia por la que uno se vuelve amigo de Dios. Mas nada impide que produzca otros efectos mediante el ministerio angélico en cuestión: de este tipo es la profecía, en que la sabiduría que Dios derrama sobre las almas santas, las vuelve profetas por mediación de ángeles.

ARTÍCULO 9

Si cuando el profeta es tocado por el espíritu de profecía, se enajena siempre de sus sentidos[1]

Y parece que así es:

1. Porque, como se dice en *Números* XII, 6: «si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños». Pero como dice la *Glosa* al principio del Salterio[2], la profecía «por sueños y visiones» sucede «cuando parece que se dicen o se hacen las cosas». Ahora bien: cuando parece que se dicen o se hacen cosas que no se dicen o hacen realmente, el hombre está enajenado de sus sentidos. Luego la visión profética siempre se realiza con enajenación de los sentidos.

2. Cuando una facultad tiende a operar con gran intensidad, es necesario que otra se aleje de su operación[3]. Pero en la visión profética, las facultades interiores, es decir, el intelecto y la imaginación, obran con su mayor intensidad, dado que ello es lo más perfecto[4] a lo que pueden aspirar en esta vida. Luego en la visión profética el profeta se aleja de la operación de sus facultades exteriores.

3. La visión intelectual es más noble que la imaginaria, y la imaginaria es más noble que la corporal[5]. Pero la mezcla con lo menos noble resta perfección a lo más noble. Luego la visión intelectual y la imaginaria, cuando no van acompañadas de visión corporal, son más

---

1 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 173, a.3.

2 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO al principio del *Salterio* (PL 191, 58 C).

3 Cfr. AVICENA: *De anima*, IV, c. 2 (f. 18^{r}).

4 Cfr. MAIMÓNIDES: *Dux neutrorum*, II, c. 37.

5 *Vid*. *supra*, artículo 7, respuesta. Cfr. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a II *Corintios* XII, 2 (PL 192, 80 B-C); SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad litteram*, XII, c. 24 (PL 34, 474).

perfectas. Y debido a que con la visión profética se alcanza la máxima perfección en esta vida, parece que en tal caso la visión corporal no se mezcla para nada, es decir que el profeta no tiene una visión corporal juntamente con aquéllas.

4. Los sentidos distan más del intelecto y la imaginación, que la razón inferior de la superior. Pero la consideración de la razón superior, por la que tiende a la contemplación de lo eterno, enajena al hombre de la consideración de la razón inferior[6], por la que el hombre se une a lo temporal. Luego con más razón la visión intelectual e imaginaria del profeta lo enajenan de la visión corporal.

5. Una y la misma facultad no puede aplicarse a varias cosas al mismo tiempo. Pero cuando alguien emplea sus sentidos corporales, su intelecto e imaginación se aplica a aquellascosas que están siendo vistas corporalmente. Luego mientras esto ocurre no podría dirigirse a aquellas cosas que aparecen sin los sentidos corporales en la profecía.

Pero en contra:

1. Está lo que se dice en I *Corintios* XIV, 32: «el espíritu de los profetas está sometido a los profetas». Pero esto no podría ser si el profeta estuviese enajenado de sus sentidos, porque entonces no sería dueño de sí mismo. Luego la profecía no ocurre en el hombre enajenado de sus sentidos.

2. Conforme a la visión profética se recibe un conocimiento cierto de las cosas sin error alguno. Pero en quienes se hallan enajenados de sus sentidos, durante el sueño, o en un estado semejante, existe un conocimiento con mezcla de error e incierto, porque ven lo semejante a las cosas como si se tratara de las cosas mismas, según afirma San Agustín[7] en su *Comentario literal al Génesis*. Luego en la profecía no hay enajenación de los sentidos.

---

6 SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, XII, c. 7 (PL 42, 1005).

7 SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad litteram*, XII, c. 25 (PL 34, 475).

3. Además, si se supone ello, es decir, que en la profecía hay enajenación de los sentidos, parece seguirse el error de Montano[8], quien decía que los profetas habían hablado como posesos, sin saber lo que profetizaban.

4. Como se dice en la *Glosa* al principio del Salterio[9], algunas veces la profecía se realiza por medio de dichos y hechos: por hechos, como la construcción del arca de Noé, que es premonición de la Iglesia; por dichos, como las palabras que los ángeles dijeron a Abraham. Pero permanece firme que la construcción del arca de Noé[10] y el coloquio entre Abraham[11] y los ángeles, no fueron con enajenación de los sentidos. Luego la profecía no se realiza siempre con enajenación de los sentidos.

RESPUESTA. Debe decirse que la profecía tiene dos actos: uno principal, que es la *visión*, y otro secundario, que es la *enunciación*.

La *enunciación* se realiza por el profeta por medio de palabras o aún por hechos, como es evidente según *Jeremías* XIII, 4, quien puso su faja a pudrir cerca del agua. Ahora bien, sea por hechos o palabras, la enunciación profética siempre la realiza el profeta sin enajenación de sus sentidos, porque la enunciación se realiza por medio de ciertos signos sensibles. Por eso es necesario que el profeta al enunciar se sirva de los sentidos para que su enunciación sea perfecta, de lo contrario hablaría como si estuviese poseso.

Por lo que toca a la *visión*, se requieren dos cosas para que la haya, como ya se ha venido diciendo[12]: un *juicio* y la *recepción* propia del profeta. Por tanto, cuando el profeta tiene una inspiración divina por la que sólo su juicio es sobrenatural y no la recepción, en

8 Cfr. SAN JERÓNIMO: *Comment. in Is*., Prol. y cap. I[1] (PL 24, 19 B y 23 B).

9 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO al principio del *Salterio* (PL 191, 58 C).

10 Cfr. *Génesis*, VI, 14 ss.

11 Cfr. *Génesis*, XVIII, 2 ss.

12 *Vid. supra*, a. 7.

tal caso dicha inspiración no requiere enajenación de los sentidos porque el juicio del intelecto es naturalmente más perfecto en quien se sirve de los sentidos que en el que no se sirve de ellos. En cambio, la recepción sobrenatural propia del profeta consiste en una visión imaginaria, para la cual la mente humana es arrebatada por algún espíritu y enajenada de sus sentidos, como dice San Agustín[13] en su *Comentario literal al Génesis*, lo cual se explica porque mientras alguno realiza operaciones con los sentidos, su facultad imaginativa tiende principalmente hacia aquello que en ese momento reciben los sentidos, y no puede ser que su atención se ocupe de lo que proviene de otra parte, a menos que el hombre se enajene justamente de sus sentidos. Por tanto, siempre que en una profecía haya una visión imaginaria, es necesario que el profeta sufra enajenación de sus sentidos.

Y esta enajenación puede presentarse de dos maneras: por causa animal o por causa natural. Por *causa natural*, cuando los sentidos exteriores padecen suspensión de sus actividades por alguna enfermedad o porque los vapores del sueño suben al cerebro[14], dejando sin operar al órgano del tacto. Y por una *causa animal* cuando el hombre se abstrae completamente de sus sentidos exteriores debido a que atiende intensamente[15] a lo que le presenta la inteligencia o la imaginación. El hecho es que en el profeta nunca hay enajenación de sus sentidos por causa de enfermedad, como ocurre en los epilépticos y locos, sino sólo por una causa natural ordenada, es decir, por sueño. Por eso la profecía que se acompaña de visión imaginaria siempre sucede: o bien *en el sueño*, es decir, cuando existe abstracción de los sentidos por una causa natural ordenada, o bien *en la visión*, es decir, por causa animal.

Pero la diferencia entre la enajenación de los sentidos que padece el profeta (ya sea a través del sueño o de la visión) y cualquier otra

---

[13] San Agustín: *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 13 (PL 34, 464).

[14] Aristóteles: *De insomn*., cap. 3 (461a 15), según refiere Santo Tomás: *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 8 ad 2m.

[15] Cfr. Avicena: *De anima*, IV, c. 2 (f. 18^{r}).

enajenación de los sentidos que pueda tener alguien consiste en que la mente del profeta es ilustrada por aquello que se le aparece en la visión imaginaria, de modo que conoce que ello no es real sino que es la semejanza de algo real acerca de lo cual posee juicio cierto debido a la luz que hay en su mente. Así, pues, es evidente que la inspiración profética se realiza a veces con enajenación de los sentidos, y a veces sin ella. Por eso debemos responder tanto a las razones de quienes piensan que ésta se presenta en la profecía como a las de quienes piensan que no hay tal.

1. A lo primero debe decirse que a través de dichas palabras el Señor se propone mostrar la preeminencia de Moisés respecto a otros profetas en cuanto a la recepción sobrenatural de éstos, es decir que Moisés fue elevado sobrenaturalmente para que viera la esencia de Dios en sí misma; en cambio todas las cosas que los profetas recibieron, no las recibieron sino como semejanzas de algo real, ya *en el sueño* o ya *en la visión*. Pero en todo caso, el juicio del profeta no es por medio de ciertas semejanzas como las que hay en el sueño o en la visión, por lo que el juicio del profeta llega a producirse sin enajenación de los sentidos.

2. A lo segundo debe decirse que cuando una facultad interior atiende a su objeto, sufre enajenación de los sentidos exteriores si hay atención perfecta. Sin embargo, por mucho que sea perfecto el juicio realizado por una facultad interior (intelecto o imaginación), no hay enajenación de las operaciones exteriores porque a las facultades interiores les pertenece juzgar sobre lo exterior. Por tanto el juicio de lo superior se ordena a lo mismo que la operación exterior, y por eso no se impiden mutuamente.

3. A lo tercero debe decirse que dicho argumento es procedente tratándose de la visión intelectual e imaginaria en cuanto a la recepción, mas no en cuanto al juicio.

4. A lo cuarto debe decirse que las potencias del alma se interfieren mutuamente en sus operaciones porque dimanan de una misma esencia del alma. De aquí que, cuanto más próximas se hallen entre sí algunas facultades del alma, tanto más se interfieren por naturaleza

siempre que tiendan a cosas diversas, por lo que el argumento no es concluyente.

5. A lo quinto debe decirse que dicho argumento es procedente en cuanto a la recepción sobrenatural de la facultad imaginativa o intelectual, mas no en cuanto al juicio.

1. Ahora bien: A LO PRIMERO que se objeta EN CONTRARIO debe decirse que el Apóstol se está refiriendo a la enunciación del profeta, porque depende de su arbitrio enunciar o no aquello de lo que tiene una inspiración. Pero en cuanto a la revelación, el profeta está subordinado al Espíritu: pues no hay revelación que dependa del arbitrio del profeta sino del espíritu que le revela.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que es debido al *lumen propheticum* que la mente del profeta es iluminada para que aun en caso de enajenación de los sentidos, tenga un juicio verdadero acerca de aquello que ve ya *en el sueño* o *en la visión*.

3. A LO TERCERO debe decirse que el error de Maniqueo fue doble: *primero*, porque suprimía de los profetas la luz de la mente de la cual depende tener juicio verdadero sobre lo visto; y *segundo*, porque admitía la enunciación para aquellos que padecían enajenación de los sentidos: como los locos y los que hablan mientras duermen. Pero esto no se sigue de lo que hemos sostenido en la respuesta.

4. A LO CUARTO debe decirse que aquello de que la profecía se realiza por medio de dichos y hechos debe referirse a la enunciación de la profecía más que a la visión profética.

ARTÍCULO 10

Si es conveniente dividir la profecía en: profecía de predestinación, de presciencia y de conminación[1]

Y parece que no:

1. Porque la *Glosa*[2] al principio del Salterio divide la profecía en dos únicamente, diciendo que: «una es la *profecía de presciencia*, que ha de cumplirse necesariamente, a tenor de las palabras con que se expresa[3], como aquella que afirmara: "He aquí que la Virgen concebirá"; y otra es la *profecía de conminación*, comopor ejemplo: "Dentro de cuarenta días, Nínive será destruida", que no se realiza a tenor de las palabras con que se expresa, sino que su verdadero significado se calla[4] y se deja a nuestra inteligencia descubrirlo». Luego parece sobrar un tercer tipo de profecía como el que San Jerónimo añade, es decir, la profecía de predestinación.

2. Aquello que forma parte de toda profecía no debe considerarse como una de las especies de la profecía. Es así que toda profecía depende de la presciencia divina, porque como dice la *Glosa* a *Isaías* XXXVIII, 1, «los profetas leen en el libro de la presciencia divina». Luego la profecía de presciencia no debe considerarse una especie en las que se divide la profecía.

---

[1] División de la profecía hecha por SAN JERÓNIMO en: *In Matthaeum*, cap. I, vers. 23 (PL: 26, 25). Esta misma materia aparece tratada en: *Summa Theologiae* II-II^{ae}, q. 174, a. 1; *Super Matthaeum*, cap. 1, lecc. 5.

[2] *Glossa* de PEDRO LOMBARDO al principio del Salterio (PL 191, 59 B).

[3] Es decir, que se cumple al pie de la letra, tal como fue enunciada.

[4] Porque Nínive no fue destruida literalmente después de los cuarenta días, sino que se arruinó la ciudad en su mala vida y sus costumbres, es decir, en un sentido espiritual.

3. Siendo la presciencia superior a la predestinación, ya que la primera está puesta en la definición de la segunda, la presciencia no puede distinguirse de la predestinación salvo en aquello en lo que la presciencia excede a la predestinación, es decir, en aquello que escapa al objeto de la predestinación pero no al de la presciencia: a saber, en cuanto a los males, pues la presciencia trata de ellos, no así la predestinación. En cambio, de los bienes se ocupa tanto la presciencia como la predestinación[5]. Luego, cuando se dice que una es la profecía de presciencia y otra la de predestinación, ello se dice para indicar que una se ocupa de los bienes y otra de los males. Pero tanto bienes como males dependen indiferentemente del libre albedrío. Luego no existe la diferencia de la que habla San Jerónimo entre ambas profecías, al señalar que «la profecía de predestinación es la que se cumple sin intervención de nuestro libre albedrío, mientras que la profecía de presciencia es aquella en la que interviene nuestro albedrío».

4. La predestinación es acerca de los bienes relativos a la salvación, como dice San Agustín. Pero entre esta clase de bienes también se enumeran nuestros méritos, y los méritos dependen de nuestro libre albedrío. Luego en la profecía de predestinación interviene nuestro libre albedrío, y así la distinción mencionada por San Jerónimo es incorrecta.

5. Toda profecía tiene tres elementos: principio, sujeto y objeto. Pero en razón del principio no se distingue, porque toda profecía proviene de un mismo principio, es decir, el Espíritu Santo. Tampoco en razón del sujeto, porque el sujeto de la profecía es el espíritu humano. Sólo se distingue con relación a su objeto, que son: o los bienes o los males. Por tanto, la profecía sólo puede dividirse en dos clases.

6. Dice San Jerónimo que aquella profecía de *Mateo* I, 23: «He aquí que la Virgen concebirá» es profecía de predestinación. Pero para el cumplimiento de dicha profecía tomó parte el libre albedrío humano con el consentimiento de la Virgen. Luego en la profecía de

5 SAN AGUSTÍN: *De predest. sanct*., cap. 10 (PL 44, 974); PEDRO LOMBARDO: *Lib*. *Sent*., I, d. 40, prol.

predestinación toma parte el libre albedrío, y por tanto, no se distingue de la profecía de presciencia.

7. Toda enunciación del futuro de la que se desconoce si se realizará o no: o bien es falsa, o al menos incierta. Pero por la profecía de conminación se predice que algo se realizará, como por ejemplo, la destrucción de una ciudad. Por tanto su enunciación no puede ser falsa ni incierta, porque en el Espíritu Santo, que es el autor de la profecía, no cabe la falsedad ni la incertidumbre. De aquí que sea necesario que dicho suceso futuro sea previsto por el Espíritu Santo, por lo que la profecía de conminación no se distingue de la profecía de presciencia.

8. Cuando algo se predice con una profecía de conminación, dicha predicción se considera que está condicionada o no está condicionada: pero que esté condicionada, no parece ser propio de la profecía, que es un conocimiento sobrenatural. Pues conocer de antemano el futuro, siempre y cuando se den ciertas condiciones, también puede hacerlo la razón natural. Luego es necesario que se considere como no condicionada. Por tanto, o la profecía es falsa, o sucederá el hecho que por ella se predice, y así es necesario que tal hecho sea previsto por Dios. Luego la profecía de conminación no debe distinguirse de la profecía de presciencia.

9. De acuerdo con *Jeremías* XVIII, 8, existe una misma *ratio* tanto para las *conminaciones* divinas, como para las *promesas* a cumplir por Dios: pues Él revoca las conminaciones cuando el pueblo hacia el cual iban dirigidas, hace penitencia por los males que cometió. Y algo parecido ocurre tratándose de sus promesas, pues Dios las retira cuando el pueblo a quien le hizo alguna se aparta de la justicia. Luego, así como se considera a la profecía de conminación una especie de la profecía, así también debería considerarse a la profecía de promisión una cuarta especie de profecía.

10. En *Isaías* XXXVIII, 1, Isaías dice proféticamente a Ezequías: «Dispón de tu casa porque vas a morir», etcétera. Pero esta profecía no es de predestinación, porque la profecía de predestinación es necesario que se realice con necesidad, sin que tome parte nuestro libre albedrío. Tampoco es profecía de presciencia porque Dios no tuvo

previsión de dicho futuro[6], de lo contrario sería posible tener previsión de lo falso. Tampoco es profecía de conminación, porque no se hace mención explícita de condición alguna. Luego es necesario considerar un cuarto tipo de profecía.

11. *Podríase replicar* que dicha profecía era de conminación, ya que predice lo que ha de suceder según causas inferiores[7]. *Pero contra ello* se tiene que la medicina también puede conocer las causas inferiores de la muerte de un hombre enfermo. Por tanto, si Isaías predijo el futuro según causas inferiores, entonces no predijo proféticamente o la predicción profética no difiere de la predicción hecha por la medicina.

12. Toda profecía consiste en ver las cosas según sus causas inferiores o según sus causas superiores. Por tanto, si la profecía realizada según las causas inferiores se considera profecía de conminación, con igual razón toda profecía será del mismo tipo que la de conminación.

13. Según Casiodoro, la *profecía de conminación*, no se realiza «a tenor de las palabras con que se expresa, sino que el verdadero significado de su realización se calla y se deja a nuestra inteligencia descubrirlo». De esta clase fue la profecía que aparece en *Jonás* III, 4: «Después de cuarenta días, Nínive será destruida», pues aunque quedaron en pie los muros y las casas de Nínive, se corrompió la ciudad con su mala vida y sus costumbres, cumpliéndose así la profecía, como dice San Agustín[8] en *Sobre la ciudad de Dios*. Pero esto mismo se presenta en la profecía de predestinación y en la profecía de presciencia, pues en ambas ocurre que no se cumplen a tenor de las

---

6 El argumento se basa en que Dios no pudo haber previsto la muerte de Ezequías, ya que de la lectura de las siguientes líneas en el lugar citado, se sabe que esa muerte inminente de Ezequías, predicha por Isaías, no ocurrió, sino que finalmente el Señor oyó las oraciones de Ezequías, y mandó decirle por medio de Isaías, que le añadiría quince años más de vida. Admitir que Dios previó la muerte de Ezequías equivaldría, según los objetores, a afirmar que Dios tiene presciencia de lo falso, lo que para ellos es inadmisible.

7 Es decir, las enfermedades, pues la muerte se realiza conforme a ellas.

8 SAN AGUSTÍN: *De civitate Dei*, XXI, cap. 24 (PL 41, 739).

palabras con que se expresan[9], sino en un sentido espiritual, como cuando se dijo en *Isaías* LIV, 11 que: «Haré que los cimientos de Jerusalén sean de roca de zafiros», y en *Daniel* II, 34 que: «una piedra desprendida del monte sin necesidad de mano alguna» hirió a la estatua. Luego la profecía de conminación no debe distinguirse de las otras dos profecías, a saber, la de predestinación y la de presciencia.

14. Si alguno llega a tener la visión de algunas semejanzas con el futuro, no se le puede considerar profeta, salvo que entienda el significado de las mismas. Por ejemplo, el Faraón[10] que tuvo la visión de las espigas y las vacas no fue profeta: pues para la visión es necesaria la comprensión de la misma, como se dice en *Daniel* X, 1. Pero aquellos que tuvieron profecías de conminación, sólo pudieron comprender la profecía en un sentido literal, pero no el significado de aquello mismo que profetizaron. El caso más evidente fue el de Jonás[11], quien entendió que Nínive llegaría a ser destruida materialmente. Y por eso, al no haber sido destruida, sino que se mantuvo en pie, se lamentó Jonás, como si su profecía no hubiese sido cumplida. Por tal razón no debió ser llamado profeta. Y por ello la conminación tampoco debe considerarse un tipo de profecía. Por lo que parece que no hay la triple división de la profecía manejada.

Pero en contra, en la *Glosa* a aquello de *Mateo* I, 23: «He aquí que la Virgen concebirá», se postula y explica que la profecía se divide en tres clases: de predestinación, de presciencia y de conminación.

RESPUESTA. Debe decirse que la profecía deriva de la presciencia divina, como se ha dicho. Ahora bien: debe decirse que Dios prevé el futuro de un modo distinto de como lo conocen todos los demás. En efecto, con relación al conocimiento de los futuros es posible considerar dos cosas: a saber, el *orden de las causas* hacia sus efectos futuros, y el *término o ejecución de ese orden*, en el hecho de que los

---

9 Es decir que no se cumplen literalmente.

10 Cfr. *Génesis*, XLI[17] ss.

11 *Jonás*, III[4].

efectos en acto provienen de sus causas. Por consiguiente, toda creatura que posea un conocimiento del futuro, se basa en un conocimiento que tiene por objeto el orden de las causas: por ejemplo, se dice que el médico prevé una muerte futura, una vez que sabe que los principios naturales están ordenados a un defecto que es la muerte. Del mismo modo se dice que el astrólogo prevé las futuras lluvias y vientos. De donde, si existen causas como estas, cuyos efectos pueden ser impedidos, no siempre sucederá lo que se prevé como futuro. Pero Dios no sólo conoce los futuros en razón del orden de las causas, sino también en cuanto al término o ejecución de ese orden. La razón de esto es que su mirada tiene por medida la eternidad[12], por la que con una mirada abarca todas las épocas en una sola, indivisible, y ahora mismo. Por esta misma razón, con una mirada simple ve también a qué están ordenadas las causas, y de qué modo se cumple o no dicho orden. Mas ello es imposible a toda creatura, cuya mirada se limita a un tiempo determinado. Por lo que conoce lo que ocurre durante dicho tiempo. Pero las cosas futuras, es decir, las que aún están por suceder en el tiempo, no existen sino en el orden de sus causas, por lo que sólo de este modo podemos conocerlas: como resulta evidente si se considera que, cuando se nos dice que conocemos el futuro, tenemos más bien un conocimiento del presente que del pasado. Y así queda firme que conocer con verdad el futuro es propio sólo de Dios.

Por consiguiente, a veces la profecía deriva de la presciencia divina: a) en razón del orden de las causas; y otras veces: b) en razón de la ejecución o cumplimiento de dicho orden[13]. Luego, cuando la revelación que se produce versa sólo sobre del orden de las causas, se dice que es una *profecía de conminación*: pues en tal caso, no otra cosa se revela al profeta sino lo que se ordena a esto o aquello, según

---

[12] BOECIO: *De consol.*, V, pr. 6 (PL 63, 859 A).

[13] Dicho de otro modo: la *presciencia divina* (distinta de la profecía de presciencia) se refiere a los sucesos futuros en sus causas (objeto de la *profecía de conminación*) o en sí mismos. Éstos últimos pueden cumplirse por obra del poder de Dios (objeto de la *profecía de predestinación*) o por obra de una creatura (objeto de la *profecía de presciencia*) natural o humana.

aquellas cosas que ahora existen. Pero el cumplimiento del orden de las causas se produce de dos modos: b') algunas veces exclusivamente por obra del poder divino, como la resurrección de Lázaro, la concepción de Cristo, y otras cosas semejantes, en función de las cuales existe la llamada *profecía de predestinación*, pues como dice San Juan Damasceno[14], «Dios predestina lo que no está en nosotros». Por lo que la predestinación también se considera que es la preparación de Dios, quien prepara lo que él mismo ha de realizar, y no lo que ha de realizar otro. b'') Pero otras cosas se cumplen además por obra de otras causas: ya se trate de seres naturales o seres con voluntad. Y estas cosas, en cuanto son hechas no por Dios, sino por otras causas, no se consideran predestinadas sino previstas, dando lugar a la *profecía de presciencia*. Y como la profecía se realiza por causa de hombres, la profecía de presciencia consiste principalmente en aquellas cosas que realizan los hombres por su libre albedrío. Es por esto que, al referirse San Jerónimo a la profecía de presciencia, deja a un lado las otras causas creadas, haciendo exclusivamente mención del libre albedrío.

1. A LO PRIMERO debe decirse que la división de la profecía en tres clases, hecha por San Jerónimo, se reduce a una división de sólo dos especies de profecía, porque una profecía se refiere al *orden* de las causas, y otra a la *ejecución* de dicho orden, que es la división sostenida por Casiodoro. Lo que hace San Jerónimo es subdividir una de las dos especies postuladas por Casiodoro, por eso la división de Casiodoro es de dos miembros, y la de San Jerónimo es de tres. Además Casiodoro considera la presciencia en un sentido general: pues para él la presciencia se refiere a todos los sucesos futuros, ya sean hechos por una creatura o por Dios. Pero San Jerónimo restringe la presciencia exclusivamente a aquellas cosas acerca de las que no cabe predestinación propiamente hablando, es decir, a aquellas que son obra de una creatura.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que toda profecía tiene como raíz la presciencia divina. Pero como la presciencia divina puede referirse

---

14 SAN JUAN DAMASCENO: *De fide*, II, c. 30 (PG 94, 971 A; Bt. 161).

al conocimiento del orden o del suceso, de una parte de ella deriva una profecía y de otra parte otra. Pero la presciencia de Dios, en sentido propio, se refiere a un *suceso* que va a ocurrir en el futuro, mientras que el *orden* de las causas hacia un suceso existe en el presente, por lo que sobre él existe más ciencia que presciencia. Así, pues, la profecía que se refiere al orden no se considera profecía de presciencia, sino sólo la que se refiere a un suceso.

3. A LO TERCERO debe decirse que en tal argumento se considera la presciencia como distinta a la predestinación en aquello en lo que la presciencia excede a la predestinación. Mas considerada la predestinación en estricto sentido, la presciencia no la excede sólo en cuanto a los males (pues la presciencia sí se ocupa de ellos), sino también en cuanto a todos aquellos bienes que no se producen sólo por el poder divino (pues la presciencia sí se ocupa de ellos, no así la predestinación, que sólo se ocupa de los bienes que sólo puede realizar Dios).

4. A LO CUARTO debe decirse que nuestros méritos provienen tanto de la gracia como del libre albedrío. Pero sólo están sujetos a la predestinación en cuanto provenientes de la gracia, la cual depende exclusivamente de Dios. Por tanto lo que depende de nuestro libre albedrío, está sujeto a la predestinación accidentalmente.

5. A LO QUINTO debe decirse que el objeto de la profecía, no son los bienes y los males: éstas son sólo diferencias accidentales con relación al futuro que se conoce por la profecía, según que ésta tenga por objeto el orden o a la ejecución de las que ya se habló en el *corpus*.

6. A LO SEXTO debe decirse que para la concepción de Cristo intervino el consentimiento de la Virgen, no como si dicho consentimiento hubiese sido productor de la concepción, sino la causa que remueve un obstáculo; pues convenía que tan grande beneficio fuese dado al margen de la voluntad de la Virgen.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que algo puede considerarse como futuro, no sólo porque sucederá de un modo tal, sino porque está ordenado de un modo tal por las causas de las que depende, que por tal modo llegará a suceder. Así es como puede decir el médico: «éste hombre sanará y éste otro morirá». Y si lo que dice no ocurriese, no

es que lo dicho por él haya sido falso. Pues en ese momento todo indicaba que ello tenía que ocurrir a juzgar por el orden de las causas, orden que, sin embargo, no es infalible, en cuyo caso, lo que antes de producirse era futuro, no fue futuro. Por eso dice el Filósofo[15] en *Sobre la generación y la corrupción* que: «quien iba a marcharse no se marchará». De acuerdo con esto, la profecía de conminación no es falsa ni incierta aunque lo expresado por ella no llegue a suceder[16].

8. A LO OCTAVO debe decirse que si la profecía de conminación se refiere al orden de las causas, del cual se ocupa directamente, entonces no está condicionada. Pues su ser está absolutamente ordenado en las causas, de modo que ello ocurra. Pero si se refiere a los sucesos, de los que se ocupa indirectamente, debe considerarse que está condicionada a una causa. Y sin embargo la profecía es sobrenatural, porque con un conocimiento natural no se puede saber la causa de ella: como cuando se produce una injusticia, no puede saberse qué pena o determinación dispondrá la justicia divina.

9. A LO NOVENO debe decirse que la profecía de promesa está incluida en la de conminación, porque en ambas es idéntica la razón de verdad. Pero prevalece el nombre de conminación porque es más frecuente encontrar que Dios revoca una conminación en vez de prometer, ya que Dios está más inclinado a ser misericordioso que a castigar[17].

10. A LO DÉCIMO debe decirse que dicha profecía es de conminación. Y aunque no exista una condición explícita, su enunciación se considera sujeta a una condición implícita, es decir, a que permanezca un orden de cosas como resultado de lo dispuesto por la profecía.

---

15 ARISTÓTELES: *De generatione et corr*., II, cap. 11 (337b 7).

16 Como el mismo Aristóteles lo explica en el lugar citado por SANTO TOMÁS: «De quien tiene la intención determinada de marcharse, *se puede decir verdaderamente que él se marchará*, aunque por algún accidente se impida su partida» (*De generatione et corruptione*, II, 337b 7).

17 *Glossa ord*. a *Jeremías*, tomada de ORÍGENES: *In Ier*., hom. 1, n. 1 (PG 13, 255 A). Cfr. además: GUILLERMO EL ALTISIODORENSE: *Summa aurea*, II, tr. 30, c. 1 (f. 102^{vb}).

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que las causas inferiores no sólo son causas naturales que los médicos pueden prever, sino también causas de mérito a los ojos de Dios, que sólo pueden ser conocidas por revelación divina. Además, las causas naturales de la salud o de la muerte pueden conocerse con más perfección por una revelación divina que por el ingenio humano.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que las causas superiores, es decir, las razones de las cosas en la presciencia divina, nunca fallan en el cumplimiento de sus efectos, como sí fallan las causas inferiores. Por eso desde las causas superiores se conocen los sucesos de las cosas absolutamente, pero desde las causas inferiores no se conocen sino siempre y cuando se den ciertas condiciones.

13. A LO DECIMOTERCERO debe decirse que en la profecía de predestinación y de presciencia, aunque se exponga una verdad a cumplirse, por medio de ciertas imágenes (como se ejemplifica en el argumentoen cuestión), con todo, en razón de dichas imágenes no se considera el sentido literal; sino que el sentido literal se considera según las cosas que designan tales imágenes, como sucede en todas las expresiones metafóricas. Por tanto, en dichas profecías no se encuentra ninguna verdad en cuanto a las imágenes, sino sólo en cuanto a aquello a lo que éstas se refieren. En cambio, en la profecía de conminación, el sentido literal de las palabras del profeta se considera según las imágenes de las cosas que sucederán, porque tales imágenes no sólo se exponen como imágenes, sino como ciertas cosas. Por lo que los sucesos, designados por medio de esas imágenes, no pertenecen al sentido literal, sino al sentido místico: como cuando se dice que «Nínive será destruida», la destrucción material pertenece al sentido literal, pero la destrucción por las malas costumbres pertenece al sentido moral. Y en el sentido literal se encuentra una verdad, en razón del orden de las causas, del que ya se habló.

14. A LO DECIMOCUARTO debe decirse que en el sueño del faraón, las espigas y vacas no se presentaron como cosas, sino sólo como imágenes. Por eso el Faraón, que sólo veía tales imágenes, no entendía el significado de las mismas, y por lo mismo no fue profeta. Pero en el caso de Jonás, a quien se le dijo: «Nínive será destruida», en-

tendía una cosa, a saber, que la destrucción guardaba un orden respecto de los méritos que no habían alcanzado sus habitantes, es decir, que su falta de méritos era la causa hacia la que se ordenaba la destrucción de Nínive, aunque quizás le haya faltado conocer otra cosa, a saber, que Dios desistiría de llevar a cabo tal destrucción. Así, por lo que toca a lo que no entendió, no fue profeta. Sin embargo, Jonás, y quienes como él llamaban al arrepentimiento a la gente para no ser alcanzada por la amonestación divina, sabían que la profecía que manifestaban, no era de presciencia, sino de conminación: por eso se dice finalmente Jonás: «por lo cual, precaviéndome, quise huir a Tarsis, pues sabía que eres un Dios clemente y misericordioso»[18].

---

[18] Parece que con ello, SANTO TOMÁS quería indicar que Jonás sabía que el cumplimiento de la profecía sólo podía ser obra de Dios, y por tanto, que su cumplimiento no dependía del libre albedrío humano ni de ninguna causa natural, que es precisamente lo propio de la profecía de presciencia. Por otro lado, desde el momento en que Jonás supo que la destrucción de Nínive podía restablecer el orden, y además tenía conocimiento de ello, es decir, que la destrucción descansaba en ese orden como su causa, ello es razón suficiente para postular con SANTO TOMÁS que tuvo una profecía de conminación: pues hay un orden divino, y él lo conocía, lo que lo hace profeta.

ARTÍCULO 11

Si en la profecía se encuentra una verdad inmutable[1]

Y parece que no:

1. Pues para que en la definición de profecía se incluyera una verdad inmutable, sería necesario que le convenga a aquélla esencialmente. Pero los futuros contingentes, de los que trata esencialmente la profecía, no son inmutables, a no ser que se refieran a la presciencia divina, como dice Boecio[2]. Luego en la definición de profecía no se incluye una verdad inmutable.

2. Aquello que no se cumple sino en virtud de una condición variable, carece de verdad inmutable. Pero cierto tipo de profecías, como la profecía de conminación, no se cumplen sino en virtud de una condición variable: a saber, la persistencia de la gente en la maldad o en la injusticia, pues de ello depende justamente el cumplimento de tal clase de profecía, como se afirma en *Jeremías* XVIII, 8. Luego no toda profecía posee una verdad inmutable.

3. Dice una *Glosa*[3] a *Isaías* XXXVIII, 1, dice «Dios revela a los profetas su sentencia pero no su consejo». Pero su sentencia es variable, como ahí mismo se dice. Luego la profecía carece de una verdad inmutable.

4. Si la profecía tuviera una verdad inmutable, ello sería: o bien por parte del profeta que ve, o bien por parte de la cosa vista, o bien por parte del «espejo eterno» desde el cual ve. Pero ello no es así por parte del profeta, porque el conocimiento humano es variable, ni por parte de la cosa vista, porque ésta es contingente, ni por parte del

---

1 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 171, a. 6.

2 BOECIO: *De consol.*, V, pr. 6 (PL 63, 861 A).

3 *Glossa ord*. tomada de SAN GREGORIO: *Moral.*, XVI, c. 10 (PL 75, 1127 B).

«espejo eterno», que es otro nombre con que se conoce a la presciencia divina, porque ésta no impone necesidad a las cosas. Luego la profecía carece absolutamente de una verdad inmutable.

5. *Alguno podría replicar* que la presciencia divina no impone una necesidad inalterable. Pero en cualquier caso, no sucederá nada distinto de lo que la presciencia divina previó. De modo que la profecía posee una verdad inmóvil: pues siguiendo a Aristóteles[4], se considera inmóvil a lo que no puede moverse, a lo que le resulta difícil moverse, o a lo que no se mueve. *Pero contra ello se tiene que* establecido lo posible no resulta lo imposible[5]. Pero es posible que lo previsto y profetizado cambie. Y si cambia, ello no sería imposible. Es así que la profecía cambia, luego no es necesario que la profecía tenga una verdad inmóvil.

6. La verdad de una proposición depende de la condición de la cosa a la que se refiere, porque como dice Aristóteles en sus *Categorías*[6]: «es por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero o falso». Es así que las cosasde las que depende la profecía son contingentes y mutables: luego también la enunciación de la profecía tiene una verdad mutable.

7. Un efecto se considera necesario o contingente por su causa próxima, no por su causa primera. Pero las causas próximas de las cosas a las que se refiere la profecía son causas mutables[7], aunque la causa primera[8] de ellas sea inmutable. Luego la profecía no tiene una verdad inmutable, sino mutable.

8. Si la profecía tuviera una verdad inmutable, sería imposible que algo fuera profetizado y no sucediera. Pero lo que ha sido profetizado, es imposible que no sea profetizado; luego si la profecía tuviera

---

4 ARISTÓTELES: *Physica*, V, 4 (226b 10).

5 ARISTÓTELES: *Analytica Priora*, I, c. 13 (32a 18).

6 ARISTÓTELES: *Praedicam*., cap. 5 (4b 8), así como cap. 12 (14b 21). Cfr. SANTO TOMÁS: *De Potentia*, q. 3, a. 17, arg. 29.

7 Se está refiriendo a los profetas.

8 Se está refiriendo a Dios.

una verdad inmutable, sería necesario que sucediera lo profetizado, en cuyo caso la profecía no tendría por objeto los futuros contingentes[9].

Pero en contra:

1. Está lo que afirma la *Glosa* en el principio del Salterio[10]: «profecía es la inspiración divina o revelación por la que alguien anuncia que se producirá un suceso *con verdad inmutable*».

2. Dice San Jerónimo que la profecía «es un signo de la presciencia divina». Pero las cosas previstas, en tanto existen en la presciencia divina, son necesarias. Luego también los son las cosas profetizables a las que se refiere la profecía, y así la profecía tiene una verdad inmutable.

3. La ciencia divina puede ser inmutable aunque se refiera a cosas mutables, porque no tiene origen en las cosas. Lo mismo va para el conocimiento profético, que no se toma de las cosas mismas: luego la profecía posee una verdad inmutable acerca de cosas mutables.

RESPUESTA. Debe decirse que en toda profecía se distinguen dos elementos: las *cosas profetizadas*, y el *conocimiento* que se tiene de ellas. Ambas tienen diverso orden por su origen. En efecto, las *cosas profetizadas* tienen por *causas próximas*, a causas mutables, pero como *causa remota* tienen una causa inmutable. Por el contrario, el *conocimiento profético* tiene como *causa próxima* la presciencia divina, que no es causa de las cosas profetizadas, sino únicamente es signo de ellas. Ahora bien: todo efecto, con necesidad o contingencia

---

9 Lo cual es inadmisible, ya que los futuros contingentes constituye uno de los objetos de la profecía (aunque no el único), según dice SANTO TOMÁS en *Summa Theologiae* II-IIae, q. 171, a. 3.

10 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO al principio del Salterio (PL 191, 58 B-C), tomada de CASIODORO: *Super Psalmos*, praef., cap. 1 (PL 70, 12 B).

resulta de la causa próxima y no de la causa primera. Por tanto, *las cosas profetizadas son mutables*, *pero el conocimiento profético es inmutable* como también lo es la presciencia divina de la cual deriva, al modo en que el 'ejemplar' deriva de 'aquello de lo cual es ejemplar': pues así como el hecho de que la verdad del intelecto sea necesaria, origina que la enunciación que es signo del intelecto tenga verdad necesaria, así también el hecho de que la presciencia sea inmutable, origina que la profecía que es signo de ella, tenga verdad inmutable.

Y de qué modo puede la presciencia divina poseer verdad inmutable acerca de las cosas mutables, ya se dijo en otra *cuestión disputada acerca de la verdad*titulada *Sobre la ciencia de Dios*[11]. Por tanto no es necesario repetir aquí cómo la inmutabilidad de la profecía depende por completo de la inmutabilidad de la presciencia divina.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que nada impide que algo se predica accidentalmente de una cosa considerada de suyo, predicarse esencialmente de esa misma cosa cuando se le añade otra cosa: por ejemplo, 'moverse' se predica accidentalmente de 'hombre', pero se predica esencialmente de 'hombre' en cuanto se añade que éste es 'corredor'. Así también, a la cosa que se profetiza[12], no le corresponde esencialmente ser inmutable, sino sólo el conocimiento profético. En consecuencia, es conveniente incluir la inmutabilidad en la definición de profecía.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que a la profecía de conminación le pertenece absolutamente una verdad inmutable, pues no se refiere a los sucesos de las cosas, sino al orden de las causas hacia sus sucesos, de lo cual ya se habló en la respuesta del artículo anterior. Y dicho orden de las causas del que el profeta tiene conocimiento, es necesario, a pesar de que a veces no se cumpla el suceso que predice.

---

[11] Es la segunda de las cuestiones disputadas. Por otro lado, San Agustín también desarrolla el tema en su libro de *Las 83 cuestiones*, donde se lee que: «Una ley inmutable dirige con admirable gobierno todas las cosas mutables» (*apud* SANTO TOMÁS: *Quaestio disputata de veritate*, *cuestión 5*: *De providentia*, art. 1, arg. 5, traducción de Ángel Luis González, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico nº 114, 2000, 6).

[12] Es decir, el suceso, el hecho.

3. A LO TERCERO debe decirse que el *consejo* de Dios se considera la disposición eterna realizada por Dios, que nunca cambia; por causa de lo cual dice San Gregorio que: «Dios nunca cambia su consejo». En cambio, la *sentencia* se considera aquello hacia lo que han sido ordenadas ciertas causas[13]: como en los juicios, en que las sentencias son pronunciadas atendiendo a los méritos de las causas[14]. Ahora bien: algunas veces, aquello hacia lo que se ordenan las causas está también dispuesto desde la eternidad por Dios, y entonces es lo mismo consejo y sentencia de Dios. Pero otras veces, las causas están ordenadas hacia algo que no está dispuesto por Dios desde la eternidad, en cuyo caso, consejo y sentencia se refieren a cosas diferentes. Luego, por parte de la sentencia, que mira las causas inferiores, se presenta mutabilidad, pero por parte del consejo, siempre hay inmutabilidad. Pues bien: algunas veces se le revela al profeta la sentencia conforme al consejo, y entonces la profecía tiene verdad inmutable incluso en cuanto a los sucesos. Pero otras veces se le revela la sentencia, no siendo conforme al consejo, y entonces tiene una verdad inmutable en cuanto al llamado *orden* de las causas, y no en cuanto a los *sucesos*, de los que ya se habló en el artículo anterior.

4. A LO CUARTO debe decirse que la inmutabilidad de la profecía proviene del «espejo eterno», pero no porque imponga necesidad a las cosas profetizadas[15], sino porque hace que la profecía sea necesaria respecto de las cosas contingentes[16].

5. A LO QUINTO debe decirse que, supuesta una cosa profetizada según la presciencia, aunque de suyo sea posible que no exista, con todo, es incompatible con los establecido, es decir, con el ser previsto. Porque al suponerse previsto, también se supone que ha de suceder en el futuro, toda vez que la previsión se refiere al evento mismo.

---

13 Aquí se entiende por causas las creaturas.

14 *Vide supra*, nota anterior.

15 Pues entonces se caería en determinismo y se anularía la libertad humana. Por eso acaba de decir que a la cosa profetizable no le corresponde esencialmente ser inmutable (*ad* 1m), pues las cosas profetizables son mutables de suyo, esto es, contingentes.

16 En última instancia, SANTO TOMÁS parece indicar que la inmutabilidad se refiere a que no sucederá nada distinto de lo que la presciencia divina previó.

6. A LO SEXTO debe decirse que la verdad de una proposición depende de la condición de la cosa cuando el conocimiento del que propone la verdad depende de las cosas. No es éste el caso de la profecía.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que aunque la causa próxima de la cosa profetizada sea mutable, la causa próxima de la profecía misma es inmutable, como se ha dicho en la respuesta, y por eso la objeción no es concluyente.

8. A LO OCTAVO debe decirse que la mutabilidad de lo profetizado depende de la mutabilidad de la presciencia: de qué modo es esto verdad y de qué modo no lo es, es algo que ya se dijo en *Sobre la ciencia de Dios*[17].

---

[17] *Quaestio disputata de veritate*, cuestión 2, a. 13.

ARTÍCULO 12

Si la profecía que sólo posee visión intelectuales superior a la que posee visión intelectual e imaginaria[1]

Y parece que no:

1. Porque la profecía que posee visión intelectual e imaginaria incluye a la que sólo posee visión intelectual. Luego la visión profética que incluye ambas visiones es mejor que la que sólo posee una visión: pues lo que incluye a otra cosa es superior a ella.

2. Cuanto más luz intelectual hay en una profecía, más perfecta es. Pero hay más luz en el profeta cuando la luz intelectual se aplica sobre la imaginación para formarse así una visión imaginaria. Luego, es más perfecta la profecía que posee además visión imaginaria, que la que posee sólo visión intelectual.

3. En *Mateo* XI, 9 se dice de San Juan Bautista que: «fue profeta y más que profeta». Lo cual se dice porque no sólo vio a Cristo intelectualmente e imaginariamente, como ocurre con las visiones que tuvieron otros profetas, sino que con su propio cuerpo, señaló a Cristo con el dedo[2]. Luego, la profecía acompañada de visión corporal es la más excelente, y por lo mismo, aquélla que va acompañada de visión imaginaria es superior a la que posee sólo visión intelectual.

4. Cuanto más perfecto es algo, más plenamente se encuentran en ello sus diferencias constitutivas por las que forma parte de determinada especie. Pero las diferencias constitutivas de la profecía son la visión y la enunciación[3]. Luego la profecía que posee enunciación

---

1 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 174, a. 2.

2 Cfr. *Juan*, I, 29 y I, 36.

3 *Vid. supra*, a. 9, *corpus*.

parece ser más perfecta que la que no la posee. Pero la enunciación no puede hacerse sin visión imaginaria porque es necesario que el que lleva a cabo la enunciación se sirva de imágenes al enunciar. Luego la profecía que se realiza mediante visión imaginaria e intelectual es superior.

5. Acerca de lo que se dice en I *Corintios* XIV, 2: «el Espíritu dice cosas misteriosas», dice la *Glosa*[4]: «Menor es el profeta cuyo espíritu alcanza el significado de las cosas únicamente mediante la imaginación, y mayor es el profeta que lo alcanza sólo con su intelecto: pero sobre todo, profeta es quien sobresale en ambas formas de alcanzarlo, luego se concluye lo mismo que en la objeción anterior.

6. Dice Moisés Maimónides[5] que la profecía comienza en el intelecto y se perfecciona con la imaginación. Luego la profecía que posee visión imaginaria es superior a la que posee sólo visión intelectual.

7. La debilidad de la luz intelectual indica imperfección de profecía. Pero en virtud de la debilidad de la luz intelectual parece suceder que la visión profética no deriva hacia la imaginación. Luego parece que la profecía que posee visión imaginaria es superior.

8. Es de mayor perfección conocer una cosa de suyo y en cuanto es signo de otra cosa, que conocerla sólo de suyo. Luego por la misma razón es más perfecto conocer una cosa en cuanto es significada, que conocerla sólo de suyo. Pero en la profecía que posee visión imaginaria e intelectual, se conoce la cosa profetizada no sólo de suyo, sino también en cuanto que está significada por las imágenes. Luego la profecía que posee visión imaginaria es superior a la profecía que posee sólo visión intelectual, con la cual se conocen únicamente las cosas profetizadas de suyo y no en cuanto designadas.

9. Como dice Dionisio[6] en su *Jerarquía celeste*: «es imposible que luzca sobre nosotros el rayo divino si no estamos envueltos en la variedad de los sagrados velos». Y por velos se refiere a las figuras

---

4 *Glossa* de Pedro Lombardo a I *Cor* XIV, 2 (PL 191, 1664B).

5 Maimónides: *Dux neutrorum*, II, c. 37.

6 Pseudodionisio: *Cael. Hier.*, cap. I, §2 (PG 3, 121 B).

imaginarias[7] bajo las cuales queda un tanto velada la pureza de la luz intelectual. Luego en toda profecía es necesario que existan figuras imaginarias, formadas por el hombre o infundidas por Dios. Ahora bien: las que son infundidas por Dios parecen ser superiores a las formadas por el hombre. Luego parece ser superior la profecía en la que Dios infunde tanto luz intelectual como figuras imaginarias.

10. En el *Prólogo al libro de los Reyes*, San Jerónimo[8] distingue entre profetas y hagiógrafos. Todos aquellos a los que llama profetas o casi todos tuvieron alguna revelación acompañada de figuras imaginarias, mientras que muchos de aquellos que considera hagiógrafos tuvieron revelaciones sin el concurso de tales figuras. Luego más propiamente se considera profetas a aquellos que tienen una revelación según la visión intelectual e imaginaria que quienes tienen una sólo según la visión intelectual.

11. Según Aristóteles[9], nuestro entendimiento se halla frente a las causas primeras, que son las cosas más claras por naturaleza, «tal como se hallan los ojos de la lechuza frente a la luz del sol». Pero el ojo de la lechuza no pueden ver a no ser bajo cierta obscuridad. Luego también nuestro intelecto conoce lo divino bajo cierta obscuridad, es decir, bajo ciertas imágenes, y así la visión intelectual no tendrá más certeza que la visión imaginaria, ya que ambas se producen bajo imágenes: por tanto parece que la visión intelectual acompañada de la visión imaginaria en nada disminuye su perfección, y la profecía mediante ambas visiones, o es más digna o al menos igual de digna que la puramente intelectual.

12. El objeto de la imaginación se halla frente a la imaginación, del mismo modo en que el objeto de la inteligencia se halla frente a la inteligencia. Pero el objeto de la imaginación no es aprehendido por la imaginación sino mediante una semejanza. Luego el objeto de la inteligencia no es aprehendido por la inteligencia sino mediante una semejanza.

---

7 PSEUDODIONISIO: *Cael. Hier*., cap. I, §3 (PG 3, 124 A).

8 SAN JERÓNIMO: *Praefatio in libros Samuel et Malachim* (PL 28, 599).

9 ARISTÓTELES: *Metaphysica*, II, cap. 1 (993b 9).

Pero en contra:

1. Está lo que dice la *Glosa*[10] al principio del Salterio: «existe otro modo de profecía más digno que los demás, a saber, cuando se profetiza sólo con la inspiración del Espíritu Santo, sin necesidad de apoyarse para ello ennada del exterior: como un hecho, dicho, sueño o visión». Pero aquel otro tipo de profecía acompañado de una visión imaginaria se apoya en un sueño o una visión. Luego la profecía que se realiza sólo mediante visión intelectual es más digno.

2. Todo lo recibido por un recipiente se recibe al modo de éste[11]. Pero el intelecto que por visión intelectual recibe algo es más digno que la imaginación, que por visión imaginaria recibe algo. Luego la profecía por visión intelectual es más digna.

3. Donde hay visión intelectual no puede haber error, pues «quien se equivoca no conoce», como dice San Agustín en *Sobre la verdadera religión*[12]. Ahora bien: la visión imaginaria lleva mezcla de error, por lo que se la considera principio de falsedad en el libro IV de la *Metafísica*[13]. Luego la profecía que tiene visión intelectual es más noble.

4. Cuando una facultad del alma se aparta de su operación, la operación de otra se vuelve más vigorosa. Luego si alguna profecía está libre de visión imaginaria, la visión intelectual será más vigorosa. Luego también su profecía será más noble.

5. Así como se relacionan las potencias entre sí, así también se relacionan sus actos. Pero un intelecto no unido a la imaginación, como el intelecto angélico, es más noble que un intelecto unido a la imaginación, como el intelecto humano. Luego también la profecía que tiene visión intelectual sin imaginación es más noble que la que la tiene.

---

10 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (PL 191, 58D).

11 *Vid. supra*, nota 109.

12 Mejor dicho en *De div. quaest. 83*, q. 32 (PL 40, 22). Cfr. además: *De vera religione*, cap. 34 (PL 34, 150).

13 ARISTÓTELES: *Metaphysica*, IV, 14 (1010b 2).

6. Tener que apoyarse en algo para ejecutar una acción es signo de imperfección del agente. Pero la *Glosa*[14] al principio del Salterio considera a la visión imaginaria un apoyo para ejecutar la profecía. Luego la profecía que tiene visión imaginaria es más imperfecta.

7. Cuanto más lejana está una luz de la obscuridad o de las tinieblas, tanto más clara es. Pero las figuras imaginarias son como ciertas tinieblas que opacan la luz intelectual, motivo por el cual Isaac el Hebreo[15] dice que la razón humana, que realiza la abstracción desde fantasmas, nace de las sombras de la inteligencia. Luego la profecía que tiene luz intelectual sin imágenes es superior.

8. Toda la dignidad del conocimiento profético consiste en que imita la presciencia de Dios. Pero la profecía sin visión imaginaria imita más la presciencia divina, en la que no hay imaginación alguna, que la que tiene visión imaginaria. Luego la profecía que carece de visión imaginaria es más noble.

RESPUESTA. Debe decirse que como la naturaleza de cualquier especie se toma de la naturaleza del género y de la diferencia, la dignidad de la especie puede considerarse según se atienda a una u otra. Y atendiendo a éstas, se tiene que hay ciertas cosas por las que a veces la dignidad de una excede a la de la otra. Pues en cuanto se refiere a la «razón de la especie», la razón de la especie siempre participa con más perfección de aquello en lo que la diferencia, que constituye formalmente a la especie, es superior. Pero hablando *simpliciter*, a veces es superior *simpliciter* aquello en lo que la naturaleza del género es superior, y otras veces aquello en lo que la naturaleza de la diferencia es superior. En efecto, cuando la diferencia añade alguna perfección a la naturaleza del género, entonces la preeminencia por parte de la diferencia hace que algo sea superior *simpliciter*: por ejemplo en la especie de hombre, que es animal racional, es superior *simpliciter* aquel que es mejor en la racionalidad, que aquel que es mejor en

---

14 *Glossa* de PEDRO LOMABARDO (PL 191, 58 D).

15 *Liber de Definicionibus* (ed. Muckle, 313).

aquello que mira a la animalidad, como son los sentidos, el movimiento, y otras cosas semejantes. Mas cuando la diferencia comporta alguna imperfección, entonces aquello en lo que es más perfecta la naturaleza del género es superior *simpliciter*: como sucede con la fe, que es un *conocimiento obscuro*[16], a saber, de las cosas que no se ven. Pues quien en la naturaleza del género es mejor que en la diferencia de la fe, como el fiel que ya percibe alguna comprensión de lo creíble y en cierto modo ya conoce por ella, tiene una fe superior *simpliciter* a quien conoce menos, y sin embargo, en cuanto se refiere a la «razón de la fe», tiene propiamente más fe aquel que no conoce absolutamente nada de lo creíble.

Y lo mismo ocurre tratándose de la profecía: pues la profecía parece ser cierto conocimiento ensombrecido y acompañado de obscuridad, según se dice en II *Pedro* I, 19: «Tenéis algo más firme, a saber, la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso». La misma conclusión se sigue del término «profecía», que encierra la idea de «visión de lejos», ya que lo que se ve con claridad, parece que lo vemos de cerca.

Pues si comparamos las profecías en cuanto a la diferencia que corresponde a la «razón de la profecía», encontraremos que es profecía superior y más propiamente aquella a la cual se añade una visión imaginaria, pues de ese modo queda ensombrecido el conocimiento de la verdad profética. Pero si comparamos las profecías según lo que pertenece a la naturaleza de su género, es decir, el conocimiento o la visión, entonces parece que hay que distinguir: pues dado que todo conocimiento perfecto posee dos elementos, a saber, recepción y juicio acerca de lo recibido, es un hecho que el juicio acerca de lo recibido en profecía es sólo según el intelecto, pero la recepción es según el intelecto y la imaginación. Por tanto, a veces en la profecía no hay una recepción sobrenatural, sino sólo un juicio sobrenatural, y así sólo el intelecto es iluminado, sin ninguna visión imaginaria. De

[16] Cfr. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a I *Corintios* XIII[12] (PL 191, 1662A) así como PEDRO LOMBARDO: *Liber Sententiarum*, III, d. 26, c. 4.

esta clase fue quizás la inspiración de Salomón[17], por la que, por voluntad de Dios, llegó a tener en materia de moral y del conocimiento de la naturaleza de las cosas que naturalmente recibimos, un juicio más seguro que el de los demás hombres. Pero otras veces se presenta además una recepción sobrenatural, en que: o bien hay recepción por la imaginación, como cuando por voluntad divina, se forman en el espíritu del profeta, ciertas imágenes de las cosas; o bien hay recepción por el intelecto, como cuando es infundido el conocimiento con tan gran claridad, que no se recibe la verdad por su semejanza con ciertas imágenes, antes bien, a partir de la verdad una vez percibida, él mismo puede formar imágenes para sí, y servirse de ellas, debido a la naturaleza de nuestro intelecto[18]. Y no puede existir una profecía que posea recepción sin juicio, de donde tampoco puede existir una visión imaginaria sin una intelectual.

Así, pues, está claro que una visión intelectual pura, que sólo posee juicio, sin alguna recepción sobrenatural, es inferior a la que posee juicio y recepción imaginaria. Pero la visión intelectual pura que posee juicio y recepción sobrenatural es superior a la que posee juicio y recepción imaginaria. En atención a esto, debe concederse que la profecía que sólo posee visión intelectual, es superior a la que, además

1. A LO PRIMERO debe decirse que aunque la profecía que consiste en ambas visiones, incluya la visión intelectual, sin embargo, no incluye a aquella profecía que consiste sólo en la visión intelectual, dado que ésta segunda excede a la primera: toda vez que basta con la pura percepción de la luz intelectual para la recepción y el juicio, mientras que con la primera sólo se posee el juicio.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que en cada una de las dos profecías, se produce una derivación del *lumen propheticum* desde el intelecto hacia la imaginación, pero de modo diverso: porque en aquella

---

[17] Cfr. III *Reg*. IV[29-34], como lo asienta SANTO TOMÁS en otro lugar: *Summa Theologiae*, II-II[ae], q. 174, a. 3.

[18] Es decir que lo propio del intelecto es conocer por imágenes, ello es parte de su naturaleza.

profecía en que se considera que sólo hay visión intelectual, en el intelecto se percibe la revelación profética en toda su plenitud, de donde, según lo quiera el que intelige, se forman convenientemente imágenes en la facultad imaginativa, debido a la naturaleza de nuestro intelecto, que no puede entender sin fantasmas[19]. Pero en la otra profecía, en el intelecto no se recibe la revelación profética en toda su plenitud, sino que, en parte en el intelecto en cuanto al juicio, y en parte en la facultad imaginativa en cuanto a la recepción. Por eso, en la profecía que sólo contiene visión intelectual, existe una visión intelectual más plena: pues por falta de luz recibida en el intelecto, puede que se pierda pureza inteligible con las figuras imaginarias, como sucede con los sueños.

3. A LO TERCERO debe decirse que el hecho de que S. Juan Bautista haya señalado a Cristo con el dedo, no pertenece a la visión profética a la que aquí nos referimos, sino más bien a la enunciación. Además, el hecho de que Cristo haya visto corporalmente a Cristo, no le otorgó una profecía de razón más perfecta, sino que fue un regalo divino, más que una profecía; como se dice en *Lucas* X, 24: «Muchos reyes y profetas quisieron ver lo que vosotros veis», etcétera.

4. A LO CUARTO debe decirse que la enunciación mediante palabras o hechos es común a ambos tipos de profecía, porque también la profecía que posee sólo visión intelectual es enunciada conforme a las imágenes que se forman *ad libitum*.

5. A LO QUINTO debe decirse que dicha Glosa se refiere a quien, según su intelecto, posee solamente el juicio de lo recibido por otro, como solamente José poseyó el juicio sobre lo que vio el Faraón, pero no es que José mismo haya recibido conocimiento del futuro. Y así, el argumento no concluye acerca de la profecía que posee visión intelectual, de la cual estamos tratando.

6. A LO SEXTO debe decirse que la opinión de Maimónides[20] no es sostenible: pues él mismo considera que la profecía de David fue

---

19 ARISTÓTELES: *De anima*, III, cap. 7 (431a 17).

20 *Maimónides*: *Dux neutrorum*, II, c. 45.

inferior a la profecía de Isaías o de Jeremías, considerada contraria por los santos[21]. Sin embargo, lo dicho por él posee verdad en cuanto a algo: a saber, en que el juicio no se perfecciona a no ser propuestas aquellas cosas sobre las cuales ha de juzgarse. De donde, en aquella profecía en la que alguien percibe la luz intelectual, gracias a la cual es posible juzgar, la luz por sí misma es causa de un conocimiento indeterminado, a menos que algo sea propuesto para ser juzgado, ya sea que sea propuesto por uno mismo o por otro[22]. Y así es como la visión intelectual es perfeccionada por la visión imaginaria, tal como lo general se determina por lo especial.

7. A LO SÉPTIMO debe decirse que no siempre es debido a debilidad de la luz intelectual que existe una profecía según una visión intelectual pura, sino que a veces puede darse debido a que la recepción del intelecto es plenísima, como ya se dijo en la respuesta, y por eso el argumento no es concluyente.

8. A LO OCTAVO debe decirse que el signo en cuestión, es causa del conocimiento, mientras que lo significado es lo que es conocido por otro. Ahora bien: así como conocer lo que de suyo es conocido y hace conocer otras cosas, es más perfecto que conocer solamente lo que de suyo es conocido, así también, por el contrario, conocer lo que de suyo es conocido y no por otro, es más perfecto que conocer lo que es conocido por otro: por ejemplo, conocer los principios es más perfecto que conocer las conclusiones. Y esto mismo sucede entre el signo y lo significado, por lo que el argumento no es concluyente.

9. A LO NOVENO debe decirse que aunque las imágenes impresas por voluntad divina, sean superiores a las imágenes formadas por el hombre, con todo, la recepción del conocimiento en el intelecto humano por voluntad divina es superior a la recepción por medio de formas imaginarias.

---

[21] *Vide infra*, a. 14, arg. 2, donde se dice que: «se considera a David el profeta por excelencia».

[22] Como en el caso del Faraón, quien propuso a José sus sueños para que fueran juzgados por éste.

10. A LO DÉCIMO debe decirse, según la distinción citada, se considera especialmente profetas a aquellos que tuvieron una profecía acompañada de visiones imaginarias, porque en ellos se cumple más la «razón de profecía», aun por razón de la diferencia. En cambio, hagiógrafos se considera a quienes sólo tuvieron visiones intelectuales sobrenaturalmente, en cuanto al puro juicio, o en cuanto a juicio y recepción.

11. A LO UNDÉCIMO debe decirse que aunque nuestro intelecto conozca lo divino bajo ciertas imágenes, con todo, dichas imágenes, por ser inmateriales, son superiores a las imágenes de la imaginación, por lo que también la visión intelectual es superior.

12. A LO DUODÉCIMO debe decirse que no puede ser que una cosa sea imaginable por su esencia, como sí es inteligible por su esencia: pues la imaginación no es sino de lo material; sin embargo, no puede la imaginación recibir algo a no ser sin materia, por lo que siempre es necesario que la imaginación sea de algo, no por su esencia sino por su semejanza. En cambio el intelecto recibe inmaterialmente, y por él se conoce no sólo materialmente sino además inmaterialmente, por lo que también algunas cosas se conocen por él por esencia, mas otras por semejanza.

Por otra parte, a las objeciones que se ofrecen EN CONTRARIO, es fácil responder a ellas, conforme al hecho de que concluyen falsamente.

ARTÍCULO 13

Si se distinguen grados de profecía según la visión imaginaria[1]

Y parece que así es:

1. Porque es superior la profecía cuando es superior la recepción de la cosa profetizada. Pero a veces la recepción de la cosa profetizada se realiza por visión imaginaria. Luego pueden distinguirse grados de profecía según la visión imaginaria.

2. Un medio de conocimiento más perfecto causa un conocimiento más perfecto, de ahí que la ciencia sea más perfecta que la opinión. Pero las semejanzas imaginarias son un medio de conocimiento en la profecía. Luego cuando la visión imaginaria es superior, el grado de profecía es superior.

3. En todo conocimiento que se realiza por semejanza, cuando la semejanza es más expresa, el conocimiento es superior. Pero las figuras imaginadas en la profecía, son semejanzas de aquellas cosas sobre las cuales se produce la revelación de la profecía. Luego cuando existe una visión imaginaria más perfecta, el grado de profecía es superior.

4. Dado que el *lumen propheticum* desciende del intelecto hacia la imaginación, cuanto más perfecta sea la luz en el intelecto del profeta, tanto más perfecta será la visión imaginaria. Luego, diversos grados de visión imaginaria indican que hay diversos grados de visión intelectual. Pero cuando existe una visión intelectual más perfecta, la profecía es más perfecta: luego también se distinguen grados de profecía según la visión imaginaria.

---

[1] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II[ae], q. 174, a. 3.

5. *Alguno podría replicar que* los diversos grados de visión imaginaria no son lo que causa las diversas especies de profecía, y por ello, tampoco se distinguen grados de profecía según aquélla. *Pero contra ello se tiene que*, todos los grados de lo caliente son de la misma especie[2], y sin embargo, los médicos distinguen lo caliente en primero, segundo, tercero, y cuarto grado. Luego la distinción de los grados no requiere la distinción de especies.

6. El más y el menos no son causa de la diversidad de la especie. Pero la visión intelectual de los profetas se distingue según que el *lumen propheticum* sea recibido con más perfección o menos. Luego las distintas visiones intelectuales no causan las distintas especies de profecía, y, según la conclusión de la objeción anterior, tampoco causan los distintos grados de profecía. Y así, no tendría grados la profecía, si no se distinguen según la visión intelectual, ni según la visión imaginaria. Luego, sólo queda que los grados de profecía se distingan según la visión imaginaria.

Pero en contra:

1. La visión imaginaria no es la que hace al profeta, sino la intelectual. Luego los grados de profecía no se distinguen según la visión imaginaria.

2. Algo se distingue *per se* en razón de lo que le es formal. Pero a la profecía le es formal la visión intelectual, mientras que le es material la visión imaginaria. Luego los grados de profecía se distinguen según la visión intelectual y no según la visión imaginaria.

3. Las más de las veces, incluso a un mismo profeta, se le comunica la revelación mediante distintas visiones imaginarias, porque a veces recibe la revelación de un modo, y a veces de otro. Luego no parece que los grados de profecía puedan distinguirse según la visión imaginaria.

---

2 Cfr. ARISTÓTELES: *De generatione animalium*, II, c. 3 (736b 29 ss.), según la traducción de Escoto, que San Alberto elogia: *Summa de homine*, q. 12. Véase también a SANTO TOMÁS: *In II Sententiarum*, d. 18, q. 2, a. 3, así como AVICENA: *De animal.*, XVI, c. 1 (f. 61^{rb}).

4. Así como se relaciona la ciencia con las cosas conocidas, así también se relaciona la profecía con las cosas profetizadas. Pero la ciencia se distingue según las cosas conocidas, como se dice en el libro III *De anima*[3]. Luego también la profecía se distingue según las cosas profetizadas y no según la visión imaginaria.

5. Según la *Glosa*[4] al principio del Salterio, la profecía consiste en dichos y hechos, sueños y visiones. Por consiguiente, los grados de la profecía no deben distinguirse por la visión imaginaria, a la que pertenecen la visión y el sueño, más que por los dichos y hechos.

6. Además, para la profecía se requieren milagros, por eso cuando Moisés fue enviado por el Señor, pidió una señal para que le creyeran los israelitas, según *Éxodo* III, 13, y en *Salmos* LXXIII, 9 se dice: «Ya no vemos señales prodigiosas a favor nuestro, ya no hay ningún profeta». Luego los grados de profecía no deben distinguirse según la visión imaginaria más que por los signos.

RESPUESTA. Debe decirse que, cuando para la constitución de una cosa, convergen dos elementos constitutivos de la misma, de los que uno se considera principal y el otro secundario, para determinar en qué grado se tiene esa cosa, podemos basarnos tanto en lo principal como en lo secundario. Pero el exceso de lo principal muestra una superioridad *simpliciter*; mientras que el exceso de lo secundario muestra una superioridad *secundum quid*, y no *simpliciter*, salvo en caso de que el exceso de lo secundario sea signo del exceso de lo principal. Por ejemplo: para el mérito humano, converge la caridad como lo principal, y la obra externa como lo secundario. Ahora bien: el mérito *simpliciter*, es decir, aquel por el que nos hacemos acreedores a un premio esencial, se juzga mayor en tanto provenga de una mayor caridad, y la magnitud de la obra es causa de mayor mérito *secundum quid*, esto es, aquel por el que nos hacemos acreedores a un premio accidental, pero no de mayor mérito *simpliciter*, salvo que

---

3 ARISTÓTELES: *De anima*, III, 13 (431b 24).

4 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (PL 191, 58C).

la magnitud de la obra demuestre la magnitud de la caridad, según se desprende de las palabras de San Gregorio Magno[5], quien dice que: «magnas obras se realizan donde existe el amor de Dios». Luego, dado que para la profecía converge la visión intelectual como principal, y la visión imaginaria como secundaria, el grado de profecía se considerará superior *simpliciter* porque la visión intelectual es superior. Pero por la eminencia de la visión imaginaria se muestra superior *secundum quid*, y no *simpliciter*, salvo que la perfección de la visión imaginaria demuestre la perfección de la visión intelectual. Ahora bien: por parte de la visión intelectual no pueden considerarse ciertos grados específicos, porque la plenitud de la luz intelectual no se manifiesta sino a través de signos: por lo que sólo en razón de dichos signos es necesario distinguir los grados de la profecía. Y así, pueden distinguirse cuatro grados de profecía según cuatro cosas.

En primer lugar, según lo que se requiere para la profecía. Y el acto profético comprende dos cosas: a saber, visión y enunciación[6]. Para la visión se requieren dos cosas: juicio, que sucede según el intelecto, y recepción, que a veces es según el intelecto y a veces según la imaginación. Pero para la enunciación se requiere algo por parte del enunciante, a saber, cierta audacia para no atemorizarse de decir la verdad ante los adversarios de ésta, según lo que dijo el Señor en *Ezequiel* III, 8 a éste: «di a tu rostro más valor que a los rostros de ellos, y a tu frente más dureza que a las frentes de ellos» y añade: «no temas a ellos ni te atemorices ante el rostro de ellos». Y por parte de lo anunciado se requiere otra cosa, a saber, una señal con la que se demuestre la verdad de lo anunciado, por lo que también Moisés recibió una señal del Señor para que le creyeran. Pero debido a que la enunciación no es lo principal de la profecía sino una consecuencia de ella, es por ello que *el más bajo grado de la profecía* está cuando en alguien se encuentra cierta audacia y disponibilidad para decir o hacer algo sin le haya sido revelado algo: de este modo es como se

---

[5] SAN GREGORIO MAGNO: *In Evang*., II hom. 30 (PL 76, 1221B), como lo asienta el mismo Santo Tomás en *De veritate*, q. 29, a. 8, *sed contra* 9.

[6] *Vid. supra*, a. 9, *corpus*, *in principio*.

dice que hubo algún grado de profecía en Sansón[7], tomando a la profecía en un sentido amplio, dado que todo influjo sobrenatural se reduce a profecía. Pero el segundo grado de profecía se da cuando alguien tiene sólo la visión intelectual que hace posible el juicio: como sucedió con Salomón[8]. El tercero cuando alguien tiene una visión intelectual además de una imaginaria: como en Isaías[9] y Jeremías[10]. El cuarto cuando alguien tiene una visión intelectual plenísima en cuanto al juicio y la recepción: como en David[11].

En segundo lugar, los grados de profecía pueden distinguirse por la disposición del profeta. Y así, como la profecía se produce durante el sueño y en la visión de vigilia, como se dice en *Números* XII, 6, la profecía que sucede en vigilia pertenece a un grado superior a la que sucede durante el sueño, ya porque el intelecto está mejor dispuesto para juzgar, o bien porque la evocación desde lo sensible no es hecha naturalmente sino gracias a una perfecta aplicación de las facultades interiores a lo que Dios desea manifestar.

En tercer lugar, por el modo de la recepción, porque cuanto más expresos son los signos de la cosa profetizada, es superior el grado de la profecía. Pero no hay signos más expresivos de algo que las palabras, y por eso cuando se perciben expresamente las palabras que designan la cosa profetizada, como ocurrió con Samuel, en I *Samuel* III[4], se está ante un grado más alto de profecía que cuando se muestran figuras que son semejanzas de otras cosas, como le fue mostrada a Jeremías *una olla puesta al fuego*, en *Jeremías* I, 13: así se muestra manifiestamente que el *lumen propheticum* se percibe con más fuerza cuando se muestra la cosa profetizada con una semejanza más expresa.

---

7 *Jueces*, XV, 14: “Llegados a Leji, los filisteos le salieron al encuentro lanzando gritos de júbilo. Apoderóse de él [Sansón] el espíritu de Yahvé”. Cfr. SANTO TOMÁS en *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 174, a. 3.

8 III *Reg*. IV, 32.

9 *Isaías*, VI, 1.

10 *Jeremías*, I, 13.

11 *Glossa* de PEDRO LOMBARDO al principio del Salterio (PL 191, 59B).

En cuarto lugar, por parte de quien hace la revelación: pues el grado de la profecía, cuando es visto en sueño o en vigilia aquel que le habla al profeta, es superior que cuando éste escucha sólo sus palabras, porque ello demuestra que la mente del profeta se acerca más a la causa revelante. En este caso, el grado de la profecía es mayor cuando el que se aparece al profeta lo hace bajo la forma de un ángel, que cuando aparece bajo forma de hombre, y será más alto aún si aparece en forma de Dios, como sucedió en *Isaías* VI, 1: «Vi al Señor sentado»: pues cuando la revelación profética desciende de Dios hacia un ángel, y de algún ángel hacia el hombre, la recepción de la profecía será más plena cuanto más se acerque al primer principio de la profecía.

Luego entonces, todas las razones expuestas en este artículo, por las que se demuestra que los grados de profecía se distinguen según la visión imaginaria, deben admitirse conforme a lo que aquí hemos afirmado; si bien es cierto que la diversidad de los grados no exige la diversidad de especies.

En cambio, a las objeciones que se aducen EN CONTRARIO, debemos responderlas en orden.

1. La respuesta A LA PRIMERA ha quedado clara por lo que acabamos de explicar en la respuesta al presente artículo.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que cuando algo se distingue según la especie, es necesario que se haga la distinción según lo formal. Pero si se hace la distinción de los grados en la misma especie, es posible que se haga también según lo material, así como el animal se distingue por ser masculino o femenino, ambas diferencias materiales, como se dice en el libro X de la *Metafísica*[12].

3. A LO TERCERO debe decirse que no siendo el *lumen propheticum* algo inmanente al profeta, sino más bien una pasión transeúnte, no es necesario además que el profeta siempre esté en el mismo gra-

---

[12] ARISTÓTELES: *Metaphysica*, X, 11 (1058b 21).

do de profecía; antes bien tiene a veces una revelación según un grado y a veces según otro.

4. A LO CUARTO, debido a que cosas superiores se conocen a veces con menos perfección que las inferiores, cuyo conocimiento es a veces con mayor perfección (como ocurre por ejemplo con las cosas divinas, de las que se tiene opinión, mientras que de las cosas creadas se tiene ciencia), la diversidad de los grados de profecía no puede venir de las cosas profetizadas, y principalmente porque las cosas que deben ser enunciadas son reveladas al profeta de acuerdo con lo que exige la disposición de aquellos por causa de los cuales se da la profecía. También puede decirse que los grados de profecía pueden distinguirse según las cosas profetizadas, pero en todo caso, debido a la excesiva diversidad de las cosas reveladas, no pueden según esto asignarse a la profecía algunos grados *determinados* a no ser quizás *en general*, como cuando se dice que la revelación de algo acerca de Dios, es de un grado superior a la de algo acerca de las creaturas.

5. A LO QUINTO debe decirse que los dichos y hechos que ahí se tratan no pertenecen a la revelación de la profecía sino a la enunciación realizada según la disposición de aquellos a quienes se enuncia: por lo que, no pueden distinguirse los grados de profecía según aquéllos.

6. A LO SEXTO debe decirse que la gracia que algunos tienen de recibir signos es diferente del don de profecía, aunque nos conduzca a la profecía en el hecho de que es mediante signos como se muestra la verdad al profeta. Por lo que la gracia de los signos, bajo este aspecto, es mejor que la profecía, así como la ciencia que demuestra la *razón* es mejor que la ciencia que muestra el *hecho*: y por esto es que Pablo antepone la gracia de los signos a la gracia de la profecía en I *Corintios* XII, 9. Y, por eso, aquel profeta, que teniendo una revelación profética, la demuestra además con signos, es el mejor. Y si tiene la gracia de los signos pero no ha recibido la gracia de la profecía, aunque dicho estado sea más digno de suyo, con todo, no es más digno en cuanto a la profecía se refiere: y ese tal se hallará en el grado más bajo de la profecía, tal como se halla aquel que sólo posee audacia para realizar algo.

ARTÍCULO 14

Si Moisés fue el más grande de los profetas[1]

Y parece que no:

1. Porque, como dice San Gregorio[2]: «el conocimiento de Dios ha crecido sucesivamente a través de las distintas épocas». Luego los profetas posteriores a Moisés fueron superiores a Moisés.

2. Dice la *Glosa*[3] al principio del Salterio, que *David es llamado el profeta por excelencia*. Luego Moisés no fue el más grande de los profetas.

3. Josué, que hizo que el sol y la luna se parasen, como se dice en *Josué* X, 12, e Isaías, que hizo retroceder al sol, como leemos en *Isaías* XXXVIII[8], hicieron milagros más grandes que Moisés, el cual dividió el Mar Rojo. Luego Moisés no fue el mayor de los profetas.

4. En *Eclesiástico* XLVIII, 4 se dice de Elías: «¿Quién podrá gloriarse de compararse contigo, que sacaste un muerto del infierno?». Luego Moisés no fue el más grande de los profetas.

5. En *Mateo* XI, 11 se dice de San Juan Bautista: «entre los nacidos de mujer, no apareció uno mayor que Juan el Bautista». Luego tampoco Moisés fue mayor que él, y así se concluye lo mismo que en la objeción anterior.

---

1 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 174, a. 4.

2 SAN GREGORIO MAGNO: *In Ezechielem*, II, hom. 4 (PL 76, 980B).

3 *Glossa* de PEDRO LOMABARDO al principio del Salterio (PL 191, 59B).

Pero en contra:

1. Está lo que se dice en *Deuteronomio* XXXIV, 10: «No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés».

2. En *Números* XII, 6 se dice: «si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre más fiel». De lo cual se desprende que Moisés está antes que los demás profetas.

RESPUESTA. Debe decirse que aunque en otro aspecto pueda considerarse que hayan existido profetas mayores a él, hablando *simpliciter*, Moisés ha sido el mayor de todos: pues en él encontramos en grado eminente los cuatro requisitos necesarios para una profecía.

En primer lugar, la visión intelectual en él fue tan eminentísima que mereció ser elevado hasta ver la esencia misma de Dios, como se dice en *Números* XII, 8: «ve a Dios claramente y no mediante figuras ni sombras ». Y la visión que tuvo no fue hecha mediante un ángel, como ocurrió con la visión que tuvieron otros profetas, por lo que en el mismo lugar se dice que: «cara a cara hablo con él». Esto mismo lo afirma expresamente San Agustín en su *Carta a Paulina*[4] sobre la visión de Dios, y en su *Comentario literal al Génesis*[5].

En segundo lugar, la visión imaginaria en él fue perfectísima, pues gozaba de ella casi a su voluntad, por eso se dice en *Éxodo* XXXIII[11] que: «el Señor le hablaba cara a cara, como suele el hombre hablar a su amigo». También se manifiesta la excelencia de su visión imaginaria, en el hecho de que no sólo oía las palabras de Dios, sino que lo veía en sí mismo y no bajo la figura de un hombre o de un ángel, no en sueños sino en estado de vigilia, lo que no se ha dicho de nadie más.

En tercer lugar, su enunciación fue eminentísima, porque mientras todos los otros profetas anteriores a él, instruían a sus familias

---

4 SAN AGUSTÍN: *Epist. 147*, c. 13 (PL 33, 610).

5 SAN AGUSTÍN: *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 27 (PL 34, 477).

per modum disciplinae, Moisés fue el primero en hablar en nombre de Dios diciendo[6]: «Esto dice el Señor», y no a una sola familia sino a todo el pueblo. Tampoco expresaba en nombre del Señor que había que atender a lo dicho por algún otro profeta anterior a él, mientras que la enunciación de los otros profetas se proponía inducir a que se observara la ley de Moisés. Por lo que la enunciación de los profetas anteriores a Moisés, fue una preparación para la ley de Moisés, que fue el fundamento de lo que habrían de enunciar los profetas subsecuentes.

En cuarto lugar, fue el más grande en cuanto al objeto de la enunciación, es decir, en cuanto a los milagros, porque realizó signos para convertir e instruir a todo el pueblo, mientras que los otros profetas, realizaron signos particulares a personas especiales y para asuntos especiales: por esto se dice en *Deuteronomio* XXXIV, 10-12: «no ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara». Refiriéndose a la eminencia de la revelación que tuvo, se dice que «por las maravillas y portentos que Yahvé mandó que hiciera en la tierra de Egipto, ante el Faraón y sus servidores», y se añade: «y por los terribles prodigios que hizo a los ojos de todo Israel». También en cuanto a la audacia que manifestó aparece como el más grande, porque con su cayado penetró Egipto[7], no sólo para enunciar las palabras del Señor, sino también para castigar a Egipto y liberar al pueblo de Israel.

1. A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que las palabras de San Gregorio se refieren al misterio de la Encarnación, es decir, a que quienes vinieron después de Moisés, recibieron una revelación de tal misterio, más expresa que la que tuvo Moisés. No se refieren sus palabras a que los que vinieron después de Moisés hayan conocido a Dios con más plenitud, pues fue a Moisés a quien correspondió tal conocimiento.

---

6 *Éxodo*, IV, 22.
7 Cfr. *Éxodo*, X, 13.

2. A LO SEGUNDO debe decirse que cuando se ha considerado a David como el más grande de los profetas es porque profetizó expresamente la venida de Cristo, sin ninguna visión imaginaria[8].

3. A LO TERCERO debe decirse que aunque los milagros de Josué e Isaías hayan sido mayores en cuanto a la sustancia del hecho, los de Moisés fueron mayores en cuanto al modo de realizarlos, ya que los hizo para todo el pueblo, para enseñar al pueblo la nueva ley, y para su liberación; en cambio aquéllos fueron para asuntos particulares.

4. A LO CUARTO debe decirse que la superioridad de Elías como profeta consistió en que le fue concedido ser inmune a la muerte. También fue más grande que otros profetas en cuanto a su audacia, por la que «en sus días no tembló ante los príncipes», y en cuanto a la grandeza de los signos que realizó, como lo atestiguan las palabras tomadas de ese mismo lugar del Eclesiástico[9].

5. A LO QUINTO debe decirse que al decirse que Moisés fue el más grande de todos los profetas, ello debe entenderse respecto de aquellos que pertenecieron al Antiguo Testamento, porque fue principalmente con ellos cuando se esperaba la llegada de Cristo, hacia lo cual se ordenaba toda profecía. En cambio San Juan Bautista pertenece al Nuevo Testamento, y por eso se lee en *Mateo* XI, 13 que: «la ley y los profetas han profetizado hasta Juan». Además, en el Nuevo Testamento, se dio una revelación más expresa, por so se dice en II *Corintios* III, 18 que: «todos nosotros, con el rostro descubierto, reflejado como espejos la gloria de Dios», con lo que expresamente reconoce Pablo que él mismo, así como los demás apóstoles, fueron superiores a Moisés. Sin embargo, el que entre los nacidos de mujer, nadie ha sido mayor que Juan Bautista, no se sigue de esto que nadie ha sido mayor que él en el grado de profecía, porque no siendo la profecía un don de esa gracia que nos hace agradables a Dios, alguien que

8 También Moisés recibió la revelación sin visión imaginaria. Sólo que, como el mismo SANTO TOMÁS dice en otro lugar: «la visión de Moisés fue más excelente en cuanto al conocimiento de la divinidad, mientras que David conoció de un modo más pleno el misterio de la Encarnación de Cristo» (*Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 174, a. 4, ad 1m).

9 *Eclesiástico*, XLVIII, 13 y XLVIII, 15.

en cuanto a sus méritos es el menor, puede ser el mayor en cuanto a profetizar se refiere.